



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

CORPO E SUJEITO EM SOI-MÊME COMME UN AUTRE

Um estudo em Ricoeur

Dissertação

apresentada à Universidade Católica Portuguesa
para obtenção do grau de Mestre em Filosofia,
na especialidade de
Filosofia da Linguagem e Ciências Cognitivas

por

Carlos Alberto Duarte Pereirinha

FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

Setembro 2013



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

CORPO E SUJEITO EM SOI-MÊME COMME UN AUTRE

Um estudo em Ricoeur

Dissertação

apresentada à Universidade Católica Portuguesa
para obtenção do grau de Mestre em Filosofia,
na especialidade de
Filosofia da Linguagem e Ciências Cognitivas

por

Carlos Alberto Duarte Pereirinha

Sob orientação do

Professor Doutor Carlos Morujão

FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

Setembro 2013

R e s u m o

A questão filosófica da pessoa, no sentido de um fazer-se, um tornar-se pessoa, constituiu o nosso primeiro interesse. A sua análise obrigou-nos a relacionar identidade pessoal e corpo próprio, tomando esta última noção como central para a compreensão do que, em nós, há de humano e, ademais, pessoal. A dissertação tem, assim, como principal objetivo um estudo da presença do corpo, no âmbito da problemática de constituição da identidade pessoal, tal como Ricoeur no-la apresenta em *Soi-même comme un autre*. Num primeiro momento, a questão da identidade relaciona-se com operadores de individualização, unicidade e distinção entre pessoas e coisas. A seguir, aborda-se a noção de permanência, importante para a identificação de um *eu* que é suposto manter-se no decurso do fluxo temporal. O terceiro momento da nossa análise vai relacionar identidade com alteridade, focando com mais detalhe, no âmbito desta última noção, a questão do corpo próprio, como eixo fundamental para a compreensão de *si* na correlação com o outro. Mostrar-se-á, em conclusão, de que modo esse corpo, como corpo próprio, é fundamental, quer no âmbito de uma hermenêutica da «ipseidade», quer para uma investigação de carácter ontológico sobre o modo de ser do *si-mesmo*.

Palavras chave: *si, si-mesmo, pessoa, coisa, sujeito, identidade, alteridade, narrativa, corpo, corpo próprio*.

A José Martinho,
pelo desafio.

A Carlos Morujão,
pela aposta.

À Isabel,
pela paciência.

ÍNDICE

PREÂMBULO.....	1
0. INTRODUÇÃO	4
1. IDENTIDADE E IDENTIFICAÇÃO.....	20
1.1. Operadores de individualização	20
1.2. Identidade e unicidade	25
1.3. Pessoas e coisas	30
1.3.1. A pessoa como sujeito de enunciação.....	33
1.3.2. A pessoa como agente.....	38
1.3.3. A pessoa como sujeito de uma narrativa.....	42
1.3.4. A pessoa como sujeito moral (adscrição e imputação)	46
2. IDENTIDADE E PERMANÊNCIA.....	53
3. IDENTIDADE, CORPO PRÓPRIO E <i>ALTER EGO</i>	63
3.1. Identidade e alteridade.....	63
3.2. Identidade e corpo próprio	67
3.3. Corpo próprio e <i>alter ego</i>	72
4. COMO SE CONCLUÍSSEMOS	80
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	81

PREÂMBULO

É sobretudo ética, assim nos parece, a intenção das intenções, que preside ao desenrolar dos dez estudos que consubstanciam a obra de Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*. Tal desiderato, sempre de algum modo implícito, torna-se uma evidência na formulação, no *sétimo estudo*, daquilo que ele apelida de “intencionalidade ética”: «a intenção de “viver bem” com e para os outros em instituições justas»¹ (SMCA: 202)². É esta articulação tridimensional que vai marcar a cadência da investigação e servir de pano de fundo para uma investigação que aborda, sucessivamente, as vertentes ética (teleológica), moral (deontológica) e política (jurídico-institucional), nomeadamente ao longo dos estudos sétimo, oitavo e nono.

Nós, porém, não vamos seguir essa linha de orientação, como pista principal, pelo que só muito superficialmente afluiremos os conteúdos abordados nos últimos quatro capítulos, excetuando desta exclusão as alíneas a. (“O corpo próprio ou a carne”) e b. (A alteridade de outrem”) do ponto 3. (“Ipseidade e Alteridade”) do *décimo estudo*. Nem vamos, portanto, preocupar-nos com a diferença que leva Ricoeur a distinguir ética e moral.

Este trabalho tem um âmbito bastante mais reduzido. O nosso primeiro interesse andou à volta da questão filosófica da pessoa. Desde há muito nos pareceu que a pessoa, mais do que ser ou substância (na aceção clássica herdada da definição de Boécio), é um fazer-se, um tornar-se pessoa. A esse propósito, de imediato se levantaram duas ordens de questões: a da identidade pessoal (que, na perspectiva de Ricoeur, se revela, fundamentalmente, na problemática da atestação, como crédito e confiança) e a do peso do corpo na tarefa essencial do referido fazer-se pessoa.

Numa dialética do ser e do fazer-se (ou do ato e da potência, para retomarmos os termos da ontologia tradicional, em face dos quais uma investigação sobre a sua pertinência nos motivou também para a abordagem desta problemática) conjugar-se-ão diversas

¹ A tradução é de nossa responsabilidade (como todas as deste trabalho, quando nada em contrário se indicar). Transcrevemos o original: «la visée de la "vie bonne" avec et pour autrui dans des institutions justes».

² Por se tratar da peça fundamental do nosso estudo e pela frequência das citações, a obra de Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (1990), será abreviadamente referida pela sigla SMCA, seguida da indicação da(s) página(s) respetiva(s). Além disso, porque toda a tradução implica sempre um risco de traição, que assumimos, transcreveremos sempre, nas citações desta obra, o original em francês, de modo a propiciar ao leitor a possibilidade de comparar com o original.

modalidades de um percurso hermenêutico, que há de atravessar a linguagem, passando pela ação e pelo discurso narrativo. No fim, cumprir-se-ia na ética, como seu coroamento antropológico, temática que, como já referimos, não será alvo de nenhum aprofundamento especial.

Neste percurso, o corpo, o corpo próprio, tenderá a evidenciar-se como charneira para um cabal cumprimento da nossa condição que, sendo humana, há de realizar-se como eminentemente pessoal.

A dissertação tem, assim, como objetivo central, uma análise da presença do corpo, no âmbito da problemática de constituição da identidade pessoal, tal como Ricoeur no-la apresenta em *Soi-même comme un autre*. Tentaremos seguir o percurso que passamos a indicar. Num primeiro momento, abordaremos o problema da identidade, destacando operadores de individualização e relacionando identidade e unicidade, com vista a uma clara distinção entre pessoas e coisas. Num segundo tópico, há de avaliar-se o peso detido pela noção de permanência, na identificação de um Eu que é suposto manter-se no decurso do fluxo temporal. O terceiro momento da nossa análise vai relacionar identidade com alteridade, focando com mais detalhe, no âmbito desta última noção, a questão do corpo próprio, como eixo fundamental para a compreensão de *si* em correlação com o outro. A questão do corpo, não sendo um tema inteiramente explícito de *Soi-même comme un autre*, nele marca, na nossa opinião, uma presença nuclear, incontornável, mesmo quando somente subentendida.

Mostrar-se-á, em conclusão, de que modo esse corpo, como corpo próprio, é importante, quer no âmbito de uma hermenêutica da «ipseidade», quer para uma investigação de carácter ontológico sobre o modo-de-ser do «si-mesmo».

Antes, porém, de entrarmos no cerne da nossa análise, faremos, na introdução, a abordagem de algumas questões preliminares, relacionadas com o questionamento do *si*, enquanto sujeito. O que é o *si*? Talvez esta palavra designe o que de mais íntimo há em cada ser. O problema está em saber como é que essa intimidade se concretiza e, na problemática que mais nos interessa, qual o papel do corpo no âmbito da subjetividade pessoal. A questão da intimidade remete para a questão da consciência. Uma pedra não tem intimidade. Por isso, também se diz que *si* é um pronome pessoal.

Soi-même comme un autre termina com o reconhecimento da impossibilidade em ultrapassar uma aporia: é que em todas as experiências da alteridade descritas (concretizáveis na linguagem, na ação e nos planos narrativo e ético) evidenciam-se limites, que o discurso filosófico parece não conseguir superar - de modo que a alteridade teima em permanecer como o que estará sempre para lá de um discurso ontológico feito na perspectiva, que remonta a Parménides, da identidade do Mesmo. Ou seja, o uso de categorias de mesmidade não serve (ou, pelo menos, não é suficiente) para dar conta do que seja a pessoa, no dinamismo próprio de uma individualidade que, mais do que ser dada, é e se quer construída, por incorporação do diverso; isto é, nos termos de Ricoeur, o indivíduo, sujeito ou pessoa, mais do que *identidade*, terá de se assumir como *ipseidade*.

A problematização desta identidade, pelo equacionar de todas as suas virtualidades, deteta-se, na obra de Ricoeur, desde o primeiro instante e, antes de mais, pelo título da obra que, ao posicionar a questão da alteridade bem no centro da consideração do *si*, conduz ao desmoronar dessa abstração, que seria a consideração de um *mesmo* sem o *outro*, de uma *identidade* sem o peso da *diferença*.

Mas, façamos, então, um pequeno périplo pelo tema do *Cogito*.

0. INTRODUÇÃO

Ainda no *Prefácio*, Ricoeur põe em confronto duas atitudes que, na história da Filosofia a seguir a Descartes, se digladiaram relativamente ao *Cogito*. Poderíamos defini-las como a de um *Cogito* posto, confrontada com a de um *Cogito* deposto. Façamos da primeira.

De Descartes a Husserl, passando por Kant e Fichte, assiste-se, na história da filosofia, à tentativa de instaurar toda a arquitetónica do saber na base de uma certeza fundamental: a evidência posicional do *eu*, que se descobre na intimidade da questionação.

Em Descartes, o objetivo é radical: «estabelecer algo de seguro e duradouro nas ciências» (Descartes, 1976: 106). Para o seu cumprimento, a dúvida torna-se hiperbólica, tudo pondo em questão, desde o senso comum até às ciências mais exatas, como a matemática. É que, em última instância, podemos estar completamente enganados, mesmo quando nos sentimos imbuídos de um sentimento de segurança, que nos empurra e nos leva a acreditar na coerência de resultados, que alguns domínios do saber nos vão oferecendo. Desse modo, a radicalidade da dúvida assenta numa hipótese, que se diz ser “metafísica”: «A hipótese de um engano total procede de uma dúvida que Descartes chama “metafísica”, para realçar a desproporção, relativamente a qualquer dúvida interna a um espaço particular de certeza» (SMCA: 15-16).³ Primeira consequência: se é possível levar a dúvida a este extremo, é porque há uma vontade por detrás desta autodeterminação reflexiva: «Se o *Cogito* pode proceder desta extrema condição de dúvida, é porque alguém comanda essa dúvida» (SMCA: 16)⁴. Eis um primeiro sinal duma autorreferência implícita.

Mas este sujeito que assim duvida, de modo tão radical e absoluto, terá ainda legitimidade para se assumir como um *eu*, firmando-se na primeira pessoa (“eu penso”)? É que o próprio corpo sucumbiu no arrastão da dúvida, pelo que passa a ser lícito perguntar se o agente da indagação, como consciência reflexiva que se autoanalisa, continua, mesmo assim descarnado, a poder manter o estatuto de pessoa - «o “eu” que lidera a dúvida e se

³ *Ibidem*, «L’hypothèse d’une tromperie totale procède d’un doute que Descartes appelle “métaphysique” pour en marquer la disproportion par rapport à tout doute interne à un espace particulier de certitude».

⁴ *Ibidem*, «Si le *Cogito* peut procéder de cette condition extrême de doute, c’est que quelqu’un conduit le doute».

reflete no *Cogito* é tão metafísico e hiperbólico quanto a dúvida o é relativamente aos seus conteúdos. A bem dizer, ele não é pessoa» (SMCA: 16)⁵. De resto, em solidão absoluta (no espaço ideal duma dúvida levada ao extremo), ele nem sabe, ao certo, da existência de outros – é apenas pensamento e pensamento de pensamentos.

Esta obstinada insistência na dúvida não faz mais do que evidenciar uma vontade de verdade: «a vontade em descobrir é a motivação; e aquilo que eu quero descobrir, é a verdade da própria coisa» (SMCA: 16)⁶. Chama-se evidência (teórica) à certeza que, supostamente, mais se aproxima da verdade, sem nunca deixar de ser isso mesmo, aproximação. Por um lado, por maior que seja o seu grau, será sempre relativa ao nosso ponto de vista subjetivo. Poderá sempre admitir-se o seu questionamento, face à possibilidade de um limite jamais alcançável, que é o de uma eventual adequação absoluta entre essa perspetiva e aquilo que é intencionado, o dado absoluto, a coisa. Por outro lado (este propriamente subjetivo), o momento de maior evidência seria o de um instante ideal, impossível na prática, dado que, como fluxo contínuo, ele se compõe como espessura, composta de outras evidências, neste caso segundas.

Como Husserl bem assinalou, o cerne da dúvida incide sobre o que sejam realmente as coisas, já que nunca está em causa o seu aparecer, o fenómeno. No fundo, a certeza, que subjaz à fórmula «*cogito, ergo sum*», enunciada por Descartes, estava, desde o início, presente, embora oculta, como pressuposto de toda a reflexão. É que não há dúvida de que algo existe, só do modo e sob que formas é que existe isso, que sabemos que existe, é que é legítimo duvidar. É o trabalho de reflexão, aguilhado pela dúvida e atento ao fenómeno, como aparecer genuíno, que nos levará a um encontro com o ser da própria coisa.

A consciência é, não pode deixar de ser, o dar-se conta de uma existência. No seu isolamento assumido, abstraindo do corpo e de todos os seus modos ainda incertos de ser ou acontecer, a questão de saber *quem é* aquele que pensa (existe, duvida) confunde-se com a questão de saber o *que é* isso que pensa (existe, duvida). Como acontecimento autorreflexivo, pondo em causa inclusive a existência de outros, não havendo tu, não há propriamente eu, resta apenas a consciência com o seu cortejo de objetos, a *noesis* com os

⁵ *Ibidem*, «le “je” qui mène le doute et qui se réfléchit dans le *Cogito* est tout aussi métaphysique et hyperbolique que le doute l’est lui-même par rapport à tous ses contenus. Il n’est à vrai dire personne».

⁶ *Ibidem*, «la volonté de trouver est ce qui le motive : et, ce que je veux trouver, c’est la vérité de la chose même».

seus *noemas* – tudo isso não sendo mais que nomes para factos vivenciais, que se dão na experiência de alguma coisa, um dar-se conta de algo que ocorre. A questão *quem* reduz-se à questão *o quê?*. Se algo existe, saber quem é que pensa (duvida, etc.) equivale, para já, a saber o que é isso (de pensar, duvidar, etc.).

Por outro lado, a questão *o quê?* arrasta consigo o tropeço da substância, com o risco da-coisificação. “Mas, que sou eu então? Uma coisa pensante” (Descartes, 1976: 124). Há aqui um ressaltado, uma mudança de nível, uma nuance na utilização gramatical do verbo ser, que passa da categorização existencial (eu sou, no sentido de eu existo) para um tratamento de cunho predicativo, com vista à determinação do ser que se mostra na reflexão.

Esta tentativa em determinar o que seja isso, que se descobre como existindo necessariamente, é outra forma de se colocar a questão da identidade do sujeito. Pela ideação fenomenológica de todos os modos de se dar esta autoapresentação (como pensar, duvidar, julgar, imaginar, sentir), posso, desde logo, começar a familiarizar-me com uma primeira modalidade de o *mesmo* se ir desdobrando e manifestando como um *outro* (ou o *uno* como *múltiplo*). Trata-se, no entanto, ainda e tão só, de uma alteridade meramente pensável, abstrata e ideal, mais do que vivida: «esta identidade é a de um *mesmo* que escapa à alternativa de permanência e mudança no tempo, já que o *Cogito* é instantâneo» (SMCA: 18)⁷.

Chocamos, assim, no estatuto de um sujeito meditante que se autolimita e isola, abnegado, sem ligação com a vida concreta (facto que vem denunciar, desde o alvorecer desta posição cogitativa, a copresença de uma frente permeável à crítica): trata-se aqui de um sujeito que fica reduzido «ao ato mais simples e mais despojado, o ato de pensar» (SMCA: 18)⁸.

Ora, esta certeza subjetiva, quanto à existência do *pensamento*, não tem ainda condições para ser aceite como verdade primeira, fundadora de ciência: falta-lhe, para isso, validade objetiva, o que, na lógica de Descartes, só se alcança com a demonstração da existência de Deus. A validação da certeza exige uma inversão no encadeamento demonstrativo: «esta demonstração [da existência de Deus], tal como se apresenta na

⁷ *Ibidem*, «cette identité est celle d'un *même* qui échappe à l'alternative de la permanence et du changement dans le temps, puisque le *Cogito* est instantané».

⁸ *Ibidem*, «ce sujet se réduit à l'acte le plus simple et le plus dépouillé, celui de penser».

Terceira Meditação, inverte a ordem da descoberta, ou *ordo cognoscendi* [...], em benefício duma outra ordem, que é a da “verdade da coisa”, ou *ordo essendi* [...]» (SMCA: 19)⁹. A ontologia prevalece sobre a teoria do conhecimento. O *Cogito* não se sustenta a si próprio: «a *Terceira Meditação* inverte a ordem, colocando a certeza do *Cogito* em posição subordinada, relativamente à veracidade divina, que é primeira segundo a “verdade da coisa”» (SMCA: 19)¹⁰.

A demonstração da existência de Deus, indispensável na argumentação cartesiana, resume-se em poucas linhas. Em primeiro lugar, Descartes distingue nas ideias um “ser formal” (que, no limite, as torna equivalentes, porque modalidades do mesmo pensamento), e um “ser objetivo” (correspondente ao seu valor de representação), pelo qual elas podem variar indefinidamente, consoante os conteúdos que veiculam. O que vem a seguir é, na verdade, um pressuposto: o de que existe uma ordem de causalidade entre a realidade formal daquilo que é evocado pelo conteúdo objetivo da ideia (aquilo que é suposto ela representar) e a sua marca em nós. Tal implicaria a existência de uma *ratio* entre a causa objetiva e o seu efeito subjetivamente apresentado, entre a coisa e a sua representação. No terceiro momento da argumentação, diz-se que eu (o sujeito meditante) noto em mim a presença de uma ideia (infinito ou perfeição), cujo valor representativo (ou objetivo) excede infinitamente a minha capacidade de produção de ideias (a minha realidade formal): sei-me finito, porque tolhido pela dúvida; não posso, portanto, ser o autor de tal ideia, cuja realidade objetiva é infinitamente maior do que a minha realidade subjetiva. Deus, equiparado à ideia filosófica de perfeição, único possível autor daquela ideia em mim, teria, então, de reconhecer-se como necessariamente existente e, nessa medida, verdadeiro garante de toda aquela certeza que, subjetivamente, obedecesse às regras do método.

Seguindo a ordem das razões traçada por Descartes, só em Deus é que se encontra o fundamento da objetividade. O *Cogito* passa a segundo plano, diante desse «Outro que causa em mim a presença da sua própria representação» (SMCA: 20)¹¹.

Provar a existência de Deus é, por conseguinte, um passo essencial do percurso cartesiano. Até porque, destituído de corpo e fora do tempo, o *Cogito* puro é luz momentânea

⁹ *Ibidem*, «Or, cette démonstration, telle qu’elle est conduite dans la *Troisième Méditation*, renverse l’ordre de la découverte, ou *ordo cognoscendi* [...] au bénéfice d’un autre ordre, celui de la “vérité de la chose”, ou *ordo essendi* [...]».

¹⁰ *Ibidem*, «la *Troisième Méditation* renverse l’ordre, en plaçant la certitude du *Cogito* en position subordonnée par rapport à la véracité divine, laquelle est première selon la “vérité de la chose”».

¹¹ *Ibidem*, «Autre qui cause la présence en moi de sa propre représentation».

e logo sombra, não dura. Descobrimo-nos ~~me~~ finito e imperfeito, não consegue aguentar-se naquele pico de lucidez, absolutamente necessário a uma continuada autoafirmação existencial. A certeza que tenho apenas se mantém «enquanto eu pensar que sou alguma coisa» (Descartes, 1976: 119). Sem fundamentação ontológica, a tarefa do conhecimento tornar-se-ia infrutífera: «entregue a si mesmo, o eu do *Cogito* é Sísifo, carregando de novo e repetidamente subindo, com o rochedo da certeza, pela contravertente da dúvida» (SMCA: 20)¹².

Tememos ficar enredados num círculo vicioso. É que a suposta demonstração da existência de Deus, fundada nas ideias de infinito e perfeição, (um Deus que, a ser existente, só pode ser verídico) parte da análise de um *Cogito*, cuja validade ficará confinada ao seu assentamento na referida demonstração; caso contrário, eu podia estar a ser sempre enganado, todas as vezes e mesmo quando imbuído da mais evidente das certezas (não nos podemos esquecer da figura do Génio Maligno¹³). Por outro lado, a validade da demonstração pressupõe a validade das regras que levaram à evidenciação do *Cogito*. Sem coincidência entre a certeza e o seu fundamento, caímos num paradoxo. Como diz Ricoeur, «ou bem que o *Cogito* tem valor de fundamento, mas então é uma verdade estéril [...]; ou é a ideia de perfeito que o funda na sua condição de ser finito e, desse modo, a primeira verdade perde toda a auréola de primeiro fundamento» (SMCA: 21)¹⁴.

De entre os filósofos que, na sequência de Descartes, tentaram resolver este paradoxo, Espinosa optou por concentrar todo o peso ontológico do ser na ideia da substância única. Identificada com Deus, torna-se, simultaneamente, razão de ser e de conhecer (*ratio essendi* e *ratio cognoscendi*). Extensão e pensamento entendem-se como atributos (dois de entre uma infinidade deles) da única substância existente. As mudanças, enquanto percebidas, são modos do atributo pensamento.

É da essência da substância o facto de existir, pelo que dela se diz que existe necessariamente. As coisas singulares, enquanto modos pelos quais se exprimem os atributos

¹² *Ibidem*, «livré à lui-même, le moi du *Cogito* est le Sisyphe condamné à remonter, d'instant en instant, le rocher de sa certitude à contre-pente du doute».

¹³ Descartes, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, PRIMEIRA MEDITAÇÃO (cf. edição crítica de Charles Adam e Paul Tannery: *Oeuvres de Descartes*, MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA, vol VII).

¹⁴ *Ibidem*, «ou bien le *Cogito* a valeur de fondement, mais c'est une vérité stérile [...]; ou bien, c'est l'idée du parfait qui le fonde dans sa condition d'être fini, et la première vérité perd l'auréole du premier fondement».

da substância infinita, existem por virtude da sua inerência à mesma e única substância existente. Permanecendo na substância, cada coisa está em si, não dependendo de outra para existir. Supera-se dessa maneira uma das fragilidades do *Cogito* cartesiano, que sobrevive num estado de permanente carência de autorecuperação, como subjetividade atenta e preocupada, confiante na providência tutelar duma potência transcendente. Espinosa defende que «toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser» (Espinosa, 1992: 275, Prop. VI), sendo que esse *conatus* constitui a sua essência atual. A noção de *conatus*, que podemos traduzir como *esforço*, associada à noção de substância, vem retirar-lhe todo o caráter estático, que tradicionalmente possuía. Para Espinosa, Deus (a substância) é vida, poder infinito, energia em ação. Por isso, Ricoeur nos alerta, a esse propósito, para «a prioridade do *conatus* em relação à consciência» e para a necessidade de o articular «sobre o fundo de um ser simultaneamente efetivo e poderoso, a que Espinosa chama *essentia actuosa*» (SMCA: 367)¹⁵.

É este um dos momentos de contestação da certeza (entendida como verdade abstrata, fundada no *Cogito*), onde o corpo vai readquirir alguma da sua dignidade, pois este esforço para perseverar no ser, podê-lo-íamos chamar desejo. Espinosa prefere designá-lo por vontade, quando se refere à alma, e apetite, quando diz respeito ao corpo¹⁶. Assim, «para a *Ética*, só o discurso da substância infinita possui valor de fundamento; o *Cogito*, não somente passa para segundo plano, como perde, inclusive, a sua formulação em primeira pessoa» (SMCA: 21)¹⁷.

Podemos reconhecer no trabalho de Espinosa um primeiro passo no caminho para aquilo a que Ricoeur chama um “*Cogito* deposto”.

A pretensão de o *Cogito* se estabelecer como verdade fundadora de toda a filosofia, que se quer apresentar como ciência, esbarra no carácter linguístico, que uma qualquer tomada de consciência acaba por adquirir, ao expressar-se. Toda a reflexão subjetiva, pela forma como tende a manifestar-se, adquire uma dimensão linguística incontornável, que é preciso ter em conta. Ora, de certo modo, toda a palavra é mentirosa. Para além de potenciar

¹⁵ *Ibidem*, «la priorité du *conatus* par rapport à la conscience» [...] «sur ce fond d'être à la fois effectif et puissant qu'il appelle *essentia actuosa*».

¹⁶ Para Espinosa não há diferença entre desejo e apetite, a não ser num aspeto: «o desejo é o apetite de que se tem consciência» (Espinosa, 1992: 278, Prop. IX, Escólio).

¹⁷ *Ibidem*, «pour l'*Ethique*, seul le discours de la substance infinie a valeur de fondement; le *Cogito*, non seulement régresse au second rang, mais perd sa formulation en première personne».

desvios, que a incontornabilidade das formas de expressão não consegue evitar, jamais a enunciação alcança exprimir todas as virtualidades do pensável. É Nietzsche quem Ricoeur traz, aqui, à colação: «Ao acentuar esta dimensão do discurso filosófico, Nietzsche traz à luz do dia estratégias retóricas enterradas, esquecidas e mesmo hipocritamente recalçadas e denegadas, em nome do carácter imediato da reflexão» (SMCA: 22-23)¹⁸.

Os tropos são, aqui, tidos como constituindo a essência da linguagem: «os tropos – metáfora, sinédoque, metonímia - não constituem ornamentos, sobrepostos ao discurso, que, por direito, se entenderia literal, não figurativo, mas são, pelo contrário, inerentes ao funcionamento mais primitivo da linguagem» (SMCA: 23)¹⁹. Mas, se toda a linguagem é figurativa, como é que pode sustentar-se um discurso filosófico? Como é que se aguenta o próprio discurso nietzschiano?

«Se o argumento dirigido contra o *Cogito* pode interpretar-se como sendo uma extensão, ao próprio *Cogito*, do argumento cartesiano do génio maligno, em nome do carácter figurativo e mentiroso de toda a linguagem, torna-se duvidoso que, ao colocar-se a ele próprio sob a alçada do paradoxo do mentiroso, Nietzsche tenha conseguido subtrair a sua própria filosofia ao efeito de desconstrução, desencadeado pela sua interpretação retórica de toda a filosofia» (SMCA: 23)²⁰.

A linguagem é natural ou convencional? A questão já vem do *Crátilo*, de Platão. A defesa do naturalismo implica a ideia de que o nome faz parte da coisa apresentada (como se cada interlocutor pudesse possuir um pedacinho dela), o que não deixa de conduzir a sérias dificuldades de comunicação. Por outro lado, um puro convencionalismo corresponde à afirmação de que o mundo da linguagem é inteiramente separável do mundo das coisas representadas e, nessa medida, porque outro relativamente à realidade que representa, sempre, de certa forma, ilusório. Nesse sentido, não há linguagem que não assente na possibilidade de uma ilusão fundamental: «a linguagem do mentiroso não possui como

¹⁸ *Ibidem*, «En mettant l'accent sur cette dimension du discours philosophique, Nietzsche porte au jour les stratégies rhétoriques enfouies, oubliées, et même hypocritement refoulées et déniées, au nom de l'immédiateté de la réflexion».

¹⁹ *Ibidem*, «les tropes – métaphore, synecdoque, métonymie – ne constituent pas des ornements surajoutés à un discours de droit littéral, non figuratif, mais sont inhérents au fonctionnement le plus primitif du langage».

²⁰ *Ibidem*, «si l'argument dirigé contre le *Cogito* peut être interprété comme une extension au *Cogito* lui-même de l'argument cartésien du malin génie, au nom du caractère figural et mensonger de tout langage, il n'est pas certain qu'en se plaçant lui-même sous le paradoxe du menteur, Nietzsche ait réussi à soustraire sa propre philosophie à l'effet de déconstruction déchaîné par son interprétation rhétorique de toute philosophie».

referência uma linguagem não mentirosa, uma vez que toda a linguagem, como tal, é feita de inversões e substituições» (SMCA: 24)²¹.

O *Cogito* também não pode deixar de ficar abrangido por esta redução tropológica. A verdade, cujo significado só por via da linguagem ganha expressão, não passa de mais uma figura da mentira. «Da mesma forma que a dúvida, em Descartes, provinha de uma suposta indistinção entre sonho e vigília, em Nietzsche, a dúvida procede de uma indistinção ainda mais hiperbólica entre verdade e mentira» (SMCA: 24)²².

O carácter fenomenal de toda a experiência arrasta uma sombra de ilusão por sobre todo o campo da consciência. Também a certeza do *Cogito* é uma experiência e, como tal, conducente a interpretações, fornecendo perspectivas da realidade e nunca uma sua suposta essência substantiva. Eis o carácter fenomenal, inclusive, da vida íntima, como afirma Nietzsche, nos *Fragmentos Póstumos*, em trecho citado por Ricoeur:

«tudo o que em nós se *torna consciente* é, duma ponta à outra, previamente composto, simplificado, esquematizado, interpretado – o processo *real* da “percepção” interna, o *encadeamento causal* entre os pensamentos, os sentimentos, os intensos desejos, como entre o sujeito e o objeto, estão completamente escondidos de nós – e são talvez pura imaginação» (SMCA: 25-26)²³.

Toda a forma de ligação entre os diversos aspetos daquilo que aparece é artificial, no sentido de ser lá posto ou construído (é «pura imaginação»), não é a coisa-em-si. A unidade é, também ela, ilusão. Nesse sentido, Nietzsche pode dizer que não há factos, tudo não passa de interpretação: «factos, eis o que, na realidade, não existe, há somente interpretações» (SMCA: 26)²⁴. E ainda: «verdades são ilusões, de que nos esquecemos que o são, metáforas que, devido ao uso, perderam a sua força sensível» (Nietzsche, 1991: 123). Onde apenas nos é lícito imaginar a ocorrência de um cego jogo de forças vivas em contínua irrupção, postulamos a existência de uma ordem. Só que, essa ordem somos nós que a construímos.

²¹ *Ibidem*, «le langage du menteur n'a pas non plus pour référence un langage non mensonger, car le langage est en tant que tel issu de telles substitutions et inversions».

²² *Ibidem*, «De même que le doute de Descartes procédait de l'indistinction supposée entre le rêve et la veille, celui de Nietzsche procède de l'indistinction plus hyperbolique entre mensonge et vérité».

²³ *Ibidem*, «tout ce qui nous *devient conscient* est d'un bout à l'autre préalablement arrangé, simplifié, schématisé, interprété – le processus *réel* de la "perception" interne, l'*enchaînement causal* entre les pensées, les sentiments, les convoitises, comme celui entre le sujet et l'objet, nous sont absolument cachés – et peut-être pure imagination».

²⁴ *Ibidem*, «les faits, c'est ce qu'il n'y a pas, seulement des interprétations».

Assim, o pensamento trará sempre consigo as marcas da arbitrariedade e da abstração, ante a cornucópia do turbilhão instintivo que nos constitui e em que assenta a realidade.

Deste modo, Nietzsche, puxando até ao limite o «exercício da dúvida hiperbólica», questiona a possibilidade de qualquer consistência unitária subjetiva, ensaiando uma nova ideia de ser humano, entendido como foco de «uma multiplicidade de sujeitos, lutando entre si, como “células” em rebelião contra um poder dirigente qualquer» (SMCA: 27)²⁵.

Mas, como equacionar então a possibilidade da existência de um sujeito? Onde é que, no âmbito de uma hermenêutica do *Si*, deveremos posicionar o *Cogito*? Haverá para ele um lugar epistemológico, quiçá ontológico?

O percurso de Ricoeur desenvolve-se tentando identificar o sujeito, quer como interveniente em atos de linguagem ou *locutor* (“*quem* fala?”), quer como sendo *aquele que pratica uma ação* (“*quem* é (aquele) que age?”), quer como *personagem de enredo* (“*quem* é (aquele) que se narra?”), ou ainda, e porventura essencial, como ator e autor capaz de responder pelos seus atos (“*quem* é o sujeito moral?”).

A questão de saber “*quem* fala” vai ser analisada por Ricoeur nos dois primeiros estudos, que se desenvolvem no âmbito da *filosofia da linguagem*, nas suas vertentes semântica e pragmática, procurando respostas para duas questões: «*de quem* falamos quando designamos de modo referencial a pessoa enquanto distinta das coisas?» (SMCA: 28)²⁶; «*quem* é que fala ao designar-se a si-mesmo como locutor (dirigindo a palavra a um interlocutor)?» (SMCA: 28)²⁷.

Saber «*quem* é (aquele) que age» é tratado em dois estudos, onde Ricoeur, trabalhando o tema da ação, busca ainda respostas no modelo da linguagem e da chamada filosofia analítica. Procura entendê-las pela análise do discurso. A linguagem é o verdadeiro *organon* para qualquer filosofia da ação, na medida em que é aí que, «por meio de verbos e frases de ação, se fala do agir, sendo também aí que, por meio de atos discursivos, um agente de ação

²⁵ *Ibidem*, «une multiplicité de sujets luttant entre eux, comme autant de "cellules" en rébellion contre l'instance dirigeante».

²⁶ *Ibidem*, «*de qui* parle-t-on quand on désigne sur le mode référentiel la personne en tant que distincte des choses?».

²⁷ *Ibidem*, «*qui* parle en se désignant soi-même comme locuteur (adressant la parole à un interlocuteur)?».

se designa a si próprio como sendo aquele que age» (SMCA: 29)²⁸. Por outro lado, já o falar é uma maneira de agir: «os próprios atos discursivos são ações» (SMCA: 29)²⁹.

Nos estudos V e VI, Ricoeur defronta-se com a questão de saber *quem é* (aquele) que se reconhece na narrativa, que se envolve e conta (n)a sua história. Problematisa-se aqui uma nova noção de identidade. Concebe-se a narrativa como *mimesis* da ação. O ponto de partida para o sentido de agir é o da *praxis* aristotélica. «Ao mesmo tempo, e correlativamente, o sujeito da narrativa começará a equiparar-se a um conceito mais alargado de homem *ativo e sofredor*» (SMCA: 29)³⁰.

Finalmente, *quem é* que se assume como sujeito imputável, aquele que é capaz de responder pelos seus atos? – Este é o tema para o qual Ricoeur procura uma resposta nos estudos VII, VIII e IX, onde irá trabalhar questões éticas (ligadas à categoria do *bom*) e morais (mais relacionadas com a noção de *obrigatoriedade*). No fundo, trata-se de saber *que* ser é esse a *quem* se pode imputar a responsabilidade de uma ação, boa ou má, de *quem é* lícito exigir que responda pelos seus atos. Seja como for, «a *autonomia* do si há de encontrar-se intimamente ligada à *solicitude* para com o próximo e à *justiça* no relacionamento com todos os homens» (SMCA: 30)³¹. Digamos que serei tanto mais digno de *mim próprio* quanto mais pronto estiver para responder ao apelo de *outrem* e contribuir, pelo meu comportamento, para que a dignidade de qualquer um seja reconhecida e, como tal, respeitada. A consolidação da minha autonomia consolida-se no mesmo movimento da minha ligação aos outros.

A questão *quem?* abrange, por isso, uma complexa polissemia, cuja análise vai obrigar a grandes desvios: «quem fala do quê? quem faz o quê? de quem e de que fala a narrativa? quem é que é moralmente responsável e de quê?» (SMCA: 31)³². São diversas maneiras de se pôr a questão, identificáveis por uma grande variedade de modos linguísticos (tanto do uso comum da língua, como na pluralidade de modelos gramaticais), assim como no próprio

²⁸ *Ibidem*, «c'est [...] sur la base de verbes et de phrases d'action, qu'il est parlé de l'action et où c'est dans des actes de discours que l'agent de l'action se désigne comme celui qui agit».

²⁹ *Ibidem*, «les actes de discours sont eux-mêmes des actions».

³⁰ *Ibidem*, «En même temps, et corrélativement, le sujet de l'action racontée commencera à s'égaliser au concept le plus large de l'homme *agissant et souffrant* (...)».

³¹ *Ibidem*, «L'*autonomie* du soi y apparaîtra intimement liée à la *solicitude* pour le proche et à la *justice* pour chaque homme».

³² *Ibidem*, «qui parle de quoi? qui fait quoi? de qui e de quoi fait-on récit? qui est moralement responsable de quoi?».

questionar filosófico, tal como ele historicamente se desenvolveu. Também, por isso, nos deparamos com o facto incontornável de que «a hermenêutica é aqui confrontada com a historicidade do questionamento, de onde resulta a fragmentação na arte de questionar» (SMCA: 31)³³. Podemos, porém, identificar um polo comum, uma «unidade temática», capaz de cimentar todos os modos deste questionar: é que se trata do «agir humano», o que autoriza o rótulo de «filosofia prática» aplicado a estes estudos. Aparentemente abdicando da ambição de almejar a busca de um fundamento, poderia ainda apelidar-se de «filosofia segunda» o conjunto destas investigações. Não pretendendo valer como fundamentação última, trata-se aqui somente de «uma unidade *analógica* entre múltiplas aceções do termo *agir*» (SMCA: 31)³⁴.

O ritmo ternário que o andamento da investigação vai tomar, ao longo dos vários estudos, centrar-se-á à volta de três focos essenciais, dizíveis como «*descrever, narrar, prescrever*» (SMCA: 32)³⁵.

Assente numa dinâmica do ser, entendido como ato e potência, mais do que num teor substancialista, a unidade analógica do agir humano ramifica-se numa pluralidade de significações. Defende-se, deste modo, uma polissemia da alteridade que «ao imprimir, em qualquer ontologia da ação, a marca da diversidade, irá desencorajar qualquer eventual ambição de fundação última, característica das filosofias do *Cogito*» (SMCA: 32-33)³⁶.

Embora não constituindo o centro da nossa investigação, não podemos deixar de realçar alguns termos fundamentais nesta obra de Paul Ricoeur.

Atestação ou testemunho: «a atestação define, do nosso ponto de vista, o grau de certeza a que pode aspirar a hermenêutica» (SMCA: 33)³⁷. Sem pretensões de autofundação epistémica, como a do *Cogito* cartesiano, ela demonstra, por outro lado, a força de uma autoafirmação bem mais ciente do seu valor do que a pequenez a que Nietzsche a quis reduzir. Mais do que crença, no sentido de mera opinião ou *doxa*, poderíamos traduzi-la

³³ *Ibidem*, «L'herméneutique est ici livrée à l'historicité du questionnement, d'où résulte la fragmentation de l'art de questionner».

³⁴ *Ibidem*, ««une unité seulement *analogique* entre des acceptions multiples du terme *agir*».

³⁵ *Ibidem*, «*décrire, raconter, prescrire*».

³⁶ *Ibidem*, «La polysémie de l'altérité [...] imprimera à toute l'ontologie de l'agir le sceau de la diversité de sens qui met en déroute l'ambition de fondation dernière caractéristique des philosophies du *Cogito*».

³⁷ *Ibidem*, «L'attestation définit à nos yeux la sorte de certitude à laquelle peut prétendre l'herméneutique

como crédito e confiança, resultante da conceção a que se chega ao trabalhar a «tripla dialética de reflexão e análise, de ipseidade e mesmidade, de si-mesmo e do outro» (SMCA: 33-34)³⁸. Isso obriga-nos a enquadrar este conceito noutros moldes: como se eu dissesse, “não sei se é assim, mas acredito em *ti*”, é mais a afirmação de um “creio em” do que aquilo que decorre da expressão “creio que”, inadequada para realçar a crença como modalidade da convicção, muito próxima do testemunho.

O conceito de atestação envolve um conjunto de notas que, por um lado, o aproximam da certeza do *Cogito*, por outro, o afastam dela. A suposta demonstração da existência de Deus - fosse ela reconhecida por todos - dotaria a noção de verdade de um «sentido forte de saber teórico autofundador» (SMCA: 34)³⁹, dado o seu carácter absoluto, assente na veracidade divina; tal não se encontra na afirmação do *si-mesmo* por intermédio da atestação. Aqui jamais deixaremos de nos sentir perseguidos pelo aguilhão da suspeita: «não há testemunho “verdadeiro” sem testemunho “falso”» (SMCA: 34)⁴⁰ e «não temos outro recurso para acabar com a suspeita, a não ser um testemunho mais *fiável*» (SMCA: 34)⁴¹.

A garantia, relativa, subjacente à atestação é a que lhe advém da palavra dita (dada, afirmada, afiançada) face a outrem. Quando respondo, perante alguém que me interpela - dizendo “eis-me!”, “estou pronto” -, há uma relação de confiança que entre nós se estabelece e me compromete. Tal confiança radica na consciência de cada um que, ao implicar-se socialmente, de ética se faz moral, transformando-se em charneira de toda a interação do indivíduo com a sociedade e evidenciando um poder que de si afirma um saber ser, simultaneamente, agente e paciente. Trata-se de uma das formas fundamentais de afirmação do sujeito como *si-mesmo*. «É a atestação de si que, em todos os níveis – linguístico, prático, narrativo, prescritivo – há de impedir que a questão *quem?* se deixe substituir pelas questões *o quê?* ou *porquê?*» (SMCA: 35)⁴². De certa maneira, qualquer tematização do *que* seja o indivíduo não pode deixar de envolver um certo perigo de queda na coisificação, de modo

³⁸ *Ibidem*, «triple dialectique de la réflexion e de l'analyse, de l'ipséité e de la mêmeté, du soi-même et de l'autre».

³⁹ *Ibidem*, «au sens fort de savoir théorétique autofondateur».

⁴⁰ *Ibidem*, «il n'y a pas de "vrai" témoin sans "faux" témoin».

⁴¹ *Ibidem*, «il n'y a pas d'autre recours contre le soupçon qu'une attestation plus *fiable*».

⁴² *Ibidem*, «C'est l'attestation de soi qui, à tous les niveaux – linguistique, praxique, narratif, prescriptif -, préservera la question *qui?* de se laisser remplacer par la question *quoi?* ou la question *pourquoi?*».

que somente pela autoapresentação de alguém que, perante outrem, se assume (*Aqui estou! Posso responder por isto!*) a pessoa se revela como tal.

Em resumo: «na qualidade de crédito sem garantia, mas também como confiança acima de qualquer suspeita, a hermenêutica do *si* pretende manter-se a igual distância do *Cogito* exaltado por Descartes e do *Cogito* desacreditado por Nietzsche» (SMCA: 35)⁴³.

Mas, temos falado do *si* como se não houvesse aqui um problema linguístico de fundo. Na leitura de *Soi-même comme un autre*, cedo nos deparámos com ele: como traduzir *soi-même*?

Ainda antes de nos debruçarmos sobre a questão da alteridade, fomos levados, de imediato, a pensar no *sujeito*, como ente capaz de conhecimento e ação. O *sujeito* põe-se imediatamente sempre que se exprime na primeira pessoa do singular. *Eu* sou, *eu* existo, em tudo o que faço, do pensar ao agir, sem esquecer as paixões que, se nos dominam, vêm lembrar-nos o quanto ser *sujeito* significa também ser paciente (eu sofro, eu espero, eu aceito). Assim, quando o agulhão da dúvida nos assalta, já nos encontramos em novo patamar, momento segundo, que é o da reflexão. Logo aí se evidencia o que Ricoeur afirma no início da sua obra: há um «primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, tal como ela se exprime na primeira pessoa do singular: “eu penso”, “eu sou”» (SMCA, 11)⁴⁴.

Poderíamos, certamente, manter o *si*, como opção adequada para aquela tradução.

Falar do *si* (ou do *si-mesmo*) seria, então, falar de mim, de ti, de toda a gente. Mas, esta multi-atribuição não pode entender-se num sentido meramente gramatical. Falando de mim, falo de um *ego* que, ante o sujeito meditante em que me transformei, se põe, de imediato, como um terceiro, como *outro*, que se vai desocultando, por via de uma análise marcadamente reflexiva, assim preservando indefinidamente uma certa reserva de transcendência, relativamente a qualquer apetecível transparência de si consigo. Teria, então, Sartre razão, quando diz que «o Ego não se encontra, nem formalmente nem materialmente, na consciência: está fora, encontra-se *no mundo*; é um ser do mundo, tal como o Ego de

⁴³ *Ibidem*, «En tant que créance sans garantie, mais aussi en tant que confiance plus forte que tout soupçon, l'herméneutique du soi peut prétendre se tenir à égale distance du *Cogito* exalté par Descartes e du *Cogito* proclamé déchu par Nietzsche».

⁴⁴ *Ibidem*, «primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet, telle qu'elle s'exprime à la première personne du singulier : "je pense", "je suis"».

outrem» (Sartre, 2003: 13)? É verdade que, por muito que avancemos na reflexão, o sujeito, como *eu* que pensa, sente, quer e age, não se capta jamais de forma definida. Se *eu penso*, serei talvez um sujeito pensante; mas logo surpreendemos aqui uma espécie de assombração, a de um terceiro (aquele que pensa), podendo mesmo admitir-se, por via de uma reflexividade analítica (que nunca para), uma certa impessoalidade do pensamento – alguém pensa ou algo existe como pensamento ou consciência.

Por virtude do seu carácter intencional, consciência é transcendência. Ter consciência de alguma coisa é estar ciente da sua presença. Mas, esta presença tem uma dupla vertente: é, por um lado, proximidade, percepção nossa; por outro, é distanciamento, nisso se distinguindo de nós. A voz de alguém que ouço a cantar, chegando até mim, traz consigo, simultaneamente, a marca de uma diferença: é o canto de alguém que sei não ser eu, acontecimento de algo que se dá no mundo, fora de mim.

Porém, dizer fora de mim não significa, necessariamente, dizer fora da consciência. Precisamente por ser um *dar-se conta do que acontece*, a consciência envolve o acontecimento, transforma-o em algo *para si*, como se, de algum modo, o trouxesse para o seu redil. Dizemos que a consciência tem dois polos, um subjetivo e outro objetivo (*noesis* e *noema*, em linguagem de Husserl). O pressuposto espreita em todo o lado: ao dizermos isto, corremos o risco de, inadvertidamente, estarmos a hipostasiar os dois vértices do campo analítico em que transformámos a consciência, identificando o polo subjetivo com o sujeito e o objetivo com o objeto. Há sempre aí alguma coisa, se perceciono algo. Poderemos, assim, considerar o objeto como sendo aquilo que é visado ou intencionado (pensado, percebido, desejado, produzido); já não é igualmente pacífico reduzir o sujeito ao lado ativo da consciência, entendido como *noesis*, ação de pensar ou perceber, desejar ou agir. Mesmo não considerando, para já, o seu lado irrefletido (que sempre, concomitantemente, denuncia a presença de alguma forma de subjetividade na consciência de algo), a verdade é que, dada a sua capacidade reflexiva, a consciência pode virar-se para si própria, tomando-se como objeto (*objectum*). Só que, ao tematizar-se desse modo, nem por isso o que era sujeito se transforma, agora, em objeto (pelo menos, no mesmo sentido em que são objetos os visados pela mesma consciência no mundo envolvente). O que aqui se dá é mais um desdobramento, uma reduplicação, ou antes uma certa inversão de funções: o que era pensamento (percepção, etc.) torna-se pensado (percebido, etc.) – e, nesse caso, é efetivamente objeto, no sentido de visado, mas não passa, por isso, a ser algo transcendente à consciência (digamos que

transcende o ato, mas não o âmbito). Estamos perante uma forma de transcendência na imanência, já que a intenção, aqui, é visar o próprio ato de visar. Neste processo, o foco da atenção, apontado à origem, dirige-se para algo que parece transcender ao contrário, mais do que para além, sempre para alguém de toda a reflexão.

Dizemos, então, que perguntar pelo *si* não equivale a perguntar pelo *eu*. O *si* corresponderá a uma espécie de ponto de intersecção de todas as pessoas gramaticais; o *eu* diz-se exclusivamente da primeira pessoa – e, quando se pretende captá-lo, ele transcende-se a si mesmo (sujeito objetivado, é polo inalcançado pelo discurso, esquivo nó cego, ponto de fuga impossível de alcançar). Optamos por isso, preferencialmente, pelo *si*, em vez do *eu*, cuja utilização, sendo embora possível em português, pode gerar confusões indesejáveis. Contrariamente ao *eu*, deítico que, em cada situação de interlocução, se opõe funcionalmente ao *tu*, ao *vós*, e é o modo como aquele que fala se designa a si mesmo, obrigando o verbo a sempre assumir a forma da primeira pessoa, o *si*, consoante nos dê indicação de quem ou a quem se fala, já remete para a terceira, do singular ou do plural, podendo mesmo apelar para uma certa impessoalidade (o mundo *em si*), ou multipersonalidade, quando o *si*, dada a sua qualidade de pronome reflexivo, é substituído pelo *se*, sendo, neste caso, mais usado na forma verbal do infinitivo (exercitar-se, controlar-se, autonomear-se.). Há ainda casos em que *se* e *si* se redobram, como na frase “conhecer-se a si mesmo”.

Mas, sendo onnipessoal, o *si* é, por isso mesmo, também, de certa forma, impessoal. Podemos falar do *si-mesmo* de cada pessoa, como do *em si* de todas as coisas. O que ambas as formulações têm de comum é que tanto uma como outra parecem indicar o que há de mais próprio em cada ente. Porém, a vigência da propriedade não impede a mudança. Reduzir a identidade do *si* à permanência do mesmo, por oposição ao que nela há de variável, seria dela dar um conceito bastante empobrecido. De resto, a tese de Ricoeur, no que toca ao conceito de pessoa, aparenta ser ainda mais radical, ao defender que «a identidade no sentido de *ipse* não implica que se afirme a existência de qualquer suposto núcleo de personalidade não sujeito à mudança» (SMCA: 13)⁴⁵.

Porventura melhor do que optar por uma fórmula unívoca, talvez seja mais razoável atender à especificidade de cada contexto; e é o que faremos, utilizando as expressões *si*, *si-mesmo*, *si-próprio* ou *sujeito* (e, menos vezes, *eu* ou *ego*) para traduzir *soi* e *soi-même*,

⁴⁵ *Ibidem*, «l'identité au sens d'*ipse* n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité».

consoante, na circunstância, quisermos dar maior relevo a uma identidade tomada em abstrato ou, pelo contrário, pretendermos realçar a pregnância da atribuição a um sujeito de algum, alguns ou todos os seus predicados. Por outro lado, a preterição do *eu* relativamente à opção pelo *si* (nomeadamente se vertido na fórmula *se*) leva em conta a valência aglutinadora deste último pronome, que engloba o sentido comum a todos os outros (me, te, se, nos, vos, lhes...), quer quando indica propriamente reflexividade (penteou-*se*), quer indicando reciprocidade (abraçaram-*se*), indeterminação (joga-*se* à bola), passividade (a notícia acolheu-*se* com relativa indiferença). Considerando isso, é fácil concordarmos com a opinião de Ricoeur, que o apelida de «pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais» (SMCA: 12)⁴⁷.

Quais são, então, as marcas dessa presença, que se afirma pessoal e subjetiva, e como identificá-la?

⁴⁷ *Ibidem*, «pronom réfléchi de toutes les personnes grammaticales».

1. IDENTIDADE E IDENTIFICAÇÃO

1.1. Operadores de individualização

O primeiro estudo de *Soi-même comme un autre* começa com o título: “*Pessoa*” e *referência identificadora*. Ora, se com a noção de sujeito podemos, de algum modo, aproximar-nos da noção de pessoa, vai ser mais difícil tomarmos o corpo como um dos fios condutores que lhe possa dar acesso. A seu tempo veremos se a nossa aposta fez sentido. Para já, abordemos a questão da identidade, na vertente da sua individualização.

No quotidiano uso da linguagem, uma semântica individualizante envolve a utilização de certos operadores (os nomes, as descrições definidas e os deícticos), sem os quais a significação não possuiria univocidade referencial. Tais elementos operam sempre no âmbito de algum contexto envolvente, de características já não exclusivamente semânticas, exigindo a consideração duma vertente pragmática, que não podemos esquecer.

Perguntemo-nos sobre o que é que, no conjunto dos elementos de uma espécie, permite o reconhecimento de um indivíduo? E, para além do reconhecimento, a sua dizibilidade; ou será que é só o conceptual que acede à linguagem?

Tomar um indivíduo como tal equivale a destacá-lo como elemento, no âmbito da classe a que pertence. Vistas as coisas nestes termos, percebe-se que não há verdadeira individualização, a não ser sobre o fundo da sua integração num conjunto mais vasto, isto é, num todo. Um átomo, aqui entendido como elemento último indivisível, é sempre algo de relacional, mais relação do que coisa. Assim, *este* livro, em que pego, para o abrir e nele procurar uma palavra ou uma frase, como amostra individual que é, na classe dos livros, pode, nesse âmbito, ser encarado como átomo. Como tal, não é possível dividi-lo mais, já que, se o fizéssemos, obteríamos objetos diferentes *deste* livro. Claro que este livro, de outro ponto de vista, compõe-se de muitas folhas, cada qual uma unidade, na sua espécie, e, como tal, individualizada; evidentemente passível de divisão, logo que analisada de outra maneira, segundo outro modo de classificação.

Não é o momento de tomarmos partido na questão sobre se há ou não indivíduos (átomos) na natureza. A nossa atenção incidirá sobre a análise do processo de individualização enquanto expressão e atividade. Parece que toda a semântica se escora numa pragmática e qualquer procedimento (prático e discursivo), específico da individualização, pressupõe uma intenção e uma consideração individualizantes.

Eventos e processos são relações. Os particulares em relação são corpos⁴⁸ – dado fundamental, já que são também corpos aqueles aos quais, segundo Strawson⁴⁹, por possuírem propriedades características especiais, nomeadamente psíquicas, se atribui a designação de pessoas: «o que eu exprimo com a noção de pessoa é uma entidade tal que *ambos* os tipos de predicados, tanto os que se referem a estados de consciência, como aqueles que dizem respeito a características corpóreas, situação física, etc., são igualmente aplicáveis a um indivíduo singular» (Strawson, 1993, pp. 101-102)⁵⁰. Então, seja qual for o particular, ele considerar-se -á um indivíduo sempre que o conjunto das suas características se encontre reunida numa consideração individualizante. «Designar um e um só indivíduo, é essa a intenção individualizante» (SMCA: 40)⁵¹.

Vejamos: se eu rasgar uma folha, não fico com duas? Quebrei a unidade? Parece óbvio que a unidade não é uma coisa em si. "Ser folha" não é algo de intrinsecamente uniforme, envolvendo uma diversidade de modos, segundo a multiplicidade de qualificações que lhe forem atribuídas (folha inteira, folha rasgada, folha em branco, etc.). A cada modo novo corresponde uma nova classe. E só dentro da mesma classe é que os indivíduos são tomados como átomos, na plena aceção do termo: na classe das *folhas deste livro*, um pedaço de folha rasgada já não é uma folha deste livro.

O meu corpo, enquanto corpo somático, também não se divide, não é passível de dissecação. Como unidade inquebrável, não posso cortá-lo ao meio, mandar metade para o emprego e deixar a outra metade em casa a descansar. Sabemos que o organismo, como unidade funcional, é mais do que a soma dos órgãos, ainda que nada nos impeça uma apreciação autónoma de cada órgão em particular. Um homem sem uma perna não deixa de ser um homem. Se lhe cortarem a outra, continua ainda a ser ele, embora diferente. Pode ficar sem cabelo, sem dentes e até sem braços e pernas. Não pode ficar sem fígado ou sem cabeça; o que apenas demonstra que há fatores essenciais no que toca à manutenção da unidade funcional de certos indivíduos (fatores que, neste caso, se relacionam com as condições mínimas de sobrevivência).

⁴⁸ A noção de corpo há de ser sujeita a mais cabal esclarecimento, já que o seu conceito é completamente diverso, consoante é entendido como coisa em geral ou como corpo vivo, corpo somático ou corpo próprio.

⁴⁹ STRAWSON (1993). *Individuals*, Routledge, New York.

⁵⁰ *Ibidem*: «What I mean by the concept of a person is the concept of a type of entity such that *both* predicates ascribing states of consciousness *and* predicates ascribing corporeal characteristics, a physical situation &c. are equally applicable to a single individual of that single type».

⁵¹ *Ibidem*: «Désigner un individu et un seul, telle est la visée individualisante».

Se, em vez de pensar na folha de um livro, tomar uma simples folha de papel em branco e a rasgar ao meio, fará, talvez, mais sentido dizer que fiquei com duas folhas pequenas do que com duas meias folhas. Mas, se pegar numa folha de árvore, caída no chão, e a partir ao meio, já não direi que fico com duas folhas, mas antes com duas metades. E é verdade que, se rasgar ao meio uma nota de 10 euros, não fico com duas notas de 5. E, no entanto, devido ao valor simbólico da nota, se me dirigir ao Banco de Portugal com as duas metades, receberei 10 euros em troca; se levar uma só metade, dar-me-ão 5 euros por ela. Então, meia nota de 10 não é uma nota de 5; mas, sob determinadas condições, que, neste caso, têm a ver com o seu valor simbólico, essa meia nota equivale a uma nota de 5.

Em todos estes exemplos, o que parece sobressair é a constante presença duma consideração individualizante, que poderíamos designar por lógico-linguística.

Enquanto movimentos de sentido inverso, a conceptualização e a individuação exigem procedimentos linguísticos distintos.

É costume mencionarem-se três operadores linguísticos para a individuação: os nomes próprios (por exemplo: *Pedro* ou *Platão*), as descrições definidas (como: *o primeiro homem que pisou a lua*) e os deícticos (pronomes pessoais, como *eu* ou *tu*; demonstrativos, como *este*, *isso*, *aquilo*; advérbios de lugar, como *aqui*, ou de tempo, como *ontem*, *hoje*, *amanhã*; e ainda os tempos verbais).

Os *nomes* não informam sobre as características dos indivíduos a que se referem. Só individualizam pelo contexto ou pela situação comunicativa em que se inserem. É como se um ato batismal tivesse de estar, de algum modo, na sua origem. A «denominação singular consiste na atribuição de uma designação *permanente* ao carácter irrepetível e indivisível de uma entidade, sejam quais forem as suas ocorrências» (SMCA: 41)⁵². Só os intervenientes no discurso podem efetuar essa atribuição. O uso é o solo onde os nomes, em ambiente de interlocução, adquirem univocidade. No ato de designar, os nomes distinguem, mais do que individualizam: como rótulos colados, para efeitos de organização comunicativa, a indivíduos já entendidos como tal. O nome é próprio, exhibe essa qualidade, ao apontar para um indivíduo, com exclusão dos demais da sua classe: «de cada vez que são utilizados, visam

⁵² *Ibidem*, «la dénomination singulière consiste à faire correspondre une désignation *permanente* au caractère non répétable et indivisible d'une entité, quelles que soient ses occurrences».

designar um e um só indivíduo, com a exclusão de todos os outros, na classe considerada» (SMCA: 42)⁵³.

Consideremos a frase: *ele acabou de chutar a bola com toda a força*.

Tomado isoladamente, em abstrato, este enunciado, à margem da situação concreta a que se refere, nem por isso é destituído de significação; porém, não chega a caracterizar suficientemente uma ocorrência individualizada. Para uma caracterização bem definida do caso em análise, teríamos de ser cabalmente informados acerca de: *quem é que chutou* (identificação do sujeito da ação); *que ou qual bola foi chutada* (identificação do objeto da ação); *o que é que realmente aconteceu* (identificação da ação praticada); *como é que aconteceu* (modalidade da ação).

Para ficarmos a conhecer o sujeito da ação, poderíamos indicar um nome próprio: *Pedro*, por exemplo. Mas, é muito fácil dar-mo-nos conta da fragilidade do exemplo. Continuamos sem saber qual a pessoa indicada, já que poderá haverá outros com o mesmo nome. E isso acontece com todos os nomes. *Platão* tanto pode designar o famoso filósofo da Grécia Antiga como o gato da minha vizinha. Normalmente, quando falo de Platão, quem me ouve pensa logo naquele filósofo, autor de *A República*, que viveu na Grécia, no século V a. C.. Tal evocação não advém, contudo, de qualquer natureza intrínseca ao rótulo, mas antes por causa de todas as conotações que a ele aderiram, por via do peso cultural que, desde então, essa figura ganhou na nossa sociedade. Assim se vê que indicar a individualidade, em sentido próprio, não depende do nome, ou não depende em exclusivo, exceto na medida em que ele se torne um aglutinador de várias correntes de força, de carácter não apenas semântico, mas também pragmático. Bem vistas as coisas, quando falo de Platão, se não apontar, direta ou indiretamente, para outras referências que, inequivocamente, contextualizem aquela designação, não se saberá, em definitivo, se é mesmo àquele filósofo grego que efetivamente me refiro. Assim, não veiculando qualquer informação por si mesmo, o nome, para designar, carece de um conjunto de informações adjacentes, complementares, as quais, somente, lhe hão de conferir um horizonte de significação possibilitador de um enquadramento referencial inequívoco.

Voltando ao exemplo da *bola* chutada, se queremos identificar com toda a clareza o objeto, em vez de lhe atribuirmos um nome, poderemos socorrer-nos de uma descrição tão

⁵³ *Ibidem*, «leur visée est bien de désigner chaque fois un individu à l'exclusion de tous les autres de la classe considérée».

completa quanto possível. Poderíamos dizer: *foi a bola do Pedro, que o Ronaldo autografou, na festa de fim de curso, no ano letivo de 1992-93, na Escola de Nabais*. Porém, esta não seria, ainda, uma caracterização completa.

A possibilidade de uma *descrição definida* assenta, em última instância, na capacidade de um sistema lógico-linguístico veicular a unicidade de uma referência. No exemplo acima, o enunciado só remete para uma referência em concreto (uma significação referencial) se for enquadrada numa situação de comunicação, onde os intervenientes se apresentem, desde logo, enredados numa teia de pressuposições, ligadas a um conjunto de vivências, sem as quais não se determinaria o termo da univocidade significativa desejada, que, por isso mesmo, é sempre contextual. Trata-se de referenciais prático-cognitivos, indispensáveis à compreensão da informação veiculada. Na cadeia da significação, teria de se saber, por exemplo, quem são aquele Pedro e aquele Ronaldo, o que é uma escola e onde é que fica Nabais. Nada impede a existência de outros *pedros*, outros *ronaldos*, e outras povoações com o mesmo nome.

É esta a fragilidade inerente a todas as expressões que, por mais que se tentem minuciosas, nunca são inteiramente definidas. Mesmo no exemplo mais acima indicado, do *primeiro homem que pisou a Lua*, só podemos falar duma referência bem definida no âmbito deste mundo em que vivemos, neste planeta Terra e neste sistema solar.

Os *deíticos* são elementos linguísticos cuja significação referencial depende inteiramente da situação, do momento da enunciação ou dos interlocutores. Não podemos, por exemplo, dizer que a palavra *eu* não tenha um sentido; mas nunca saberemos a quem ela se refere, salvo numa situação comunicacional. A frase *são quatro horas*, cujo significado toda a gente compreende, será verdadeira ou falsa consoante o momento em que for dita. O mesmo acontece quando digo que *ele acabou de chutar*. Quer o pronome quer o predicado verbal só podem referir inequivocamente na confluência do ato enunciativo com a situação ocasional⁵⁴. De resto, e ao contrário dos nomes próprios, que sempre designam o mesmo, ainda que em diferentes situações, nos deíticos a significação adquire um carácter intermitente, mudando de referência em cada utilização. O que é determinante nos deíticos

⁵⁴ Nada impede, naturalmente, que tal situação seja apenas imaginada e/ou narrativamente descrita. Nesse caso, será a narrativa a definir o contexto invocado.

é a fixação de uma «relação de enunciação» (SMCA: 42)⁵⁵. Assim, termos como «"isto" e *ego* não exercem nenhum papel determinado, senão quando ligados [a uma enunciação em concreto], a *esta* enunciação» (SMCA: 43)⁵⁶.

De certa forma, poderíamos falar de uma geral deiticidade da linguagem. Não se trata apenas da evidente referência deítica patente em frases como: “eu e tu combinamos encontrar-nos amanhã”. “Eu”, “tu”, o *agora*, implícito na forma verbal do presente, e o “amanhã” são, obviamente, deíticos. Mas, também o é o sentido do encontro e da combinação que, para ser captado, tem de inserir-se numa cadeia significativa, cujo limite é marginal, situa-se fora da rede do enunciado e mesmo da enunciação, porventura no(s) agente(s) enunciador(es). Por essa ordem de ideias, qualquer palavra, qualquer frase, adquirem uma significação concreta (uma referência) apenas em função do contexto ou da situação comunicacional. Eventualmente, seríamos levados a pensar que a existência de dicionários prova exatamente o contrário, uma vez que avança com definições para cada uma das palavras existentes. No entanto, é fácil de constatar que uma definição lexical não faz mais do que relacionar vocábulos com outros vocábulos e outros enunciados, assim remetendo a chave de qualquer significado para outros significados, dentro de uma rede inter-significante indefinida, que se perderia no sem-sentido se os nós do seu entrelaçado não viessem prender-se, em última instância, às memórias e portanto às vivências de cada interlocutor ou utente linguístico. E as marcas que ficam são as do corpo. Qual é o *aqui* que sempre se mantém?

1.2. Identidade e unicidade

A noção mais imediata de identidade nada tem ainda de pessoal. Trata-se apenas de saber e/ou dizer, de entre um conjunto de coisas, qual é qual. A própria ideia de comunicação já pressupõe que os interlocutores saibam de que é que estão a falar, de que coisa se trata e que aquilo que é dito se diz dessa coisa e não de outra.

Questão pertinente é a das relações da individualização com a identidade. Diz-se de uma entidade que ela é um indivíduo quando se considera que já não pode dividir-se mais (porque deixaria de ser o que é, se tal divisão acontecesse). Num sentido ligeiramente

⁵⁵ *Ibidem*, «rapport de l'énonciation».

⁵⁶ *Ibidem*, «"ceci" et *ego* n'exercent leur fonction de repérage qu'en liaison avec *cette* énonciation».

diferente, a identidade já envolve uma igualdade, a comparação de algo com algo, ainda que do mesmo com o mesmo ($A=A$): implica um reconhecimento do mesmo, ainda que em novas circunstâncias ou em momentos diferentes.

A identidade, no sentido de *idem*, é sempre uma comparação. Dizer de uma coisa que ela é aquilo que é equivale a compará-la com o seu conceito. Dizer que é a mesma equivale a dizer que é ela, ainda, noutro tempo ou noutro lugar.

A identidade poderá entender-se como material ou formal. Do ponto de vista material não há duas coisas iguais. Duas coisas exatamente com as mesmas propriedades, incluindo a mesma localização espaço-temporal, seriam uma só e a mesma coisa (princípio da identidade dos indiscerníveis).

De certo modo, a individualização apenas carece de uma consideração à parte, uma distinção; por sua vez, a identificação já exige a unicidade. É certo que «é numa situação de interlocução que um sujeito falante [...] se assegura, por meio de perguntas e respostas, de que o seu parceiro tem exatamente em vista o *mesmo* particular de base que ele» (SMCA, 44)⁵⁷. Mas, também é verdade que, mais do que individualizar, o fito aqui é visar o único: o diálogo tem como objetivo o certificarmo-nos de que falamos da *mesma* coisa, o que só faz sentido no pressuposto de que a coisa de que falamos é única.

Cada um de nós se supõe único. Como dizer essa unicidade? «Como passar do indivíduo qualquer ao indivíduo que cada um de nós é?» (SMCA: 43)⁵⁸. O que experimentamos é o diverso e é de muitas maneiras que nos sentimos, não sendo fácil a redução desse múltiplo a uma unidade. É só por idealização que cada um de nós se pressupõe um. A memória é o operador dessa idealização e o corpo é a sua marca referencial. Sempre nos lembramos de ter um corpo. E, no entanto, este corpo, o meu corpo, foi sempre sendo diferente, à medida que o tempo foi passando.

Como identificar uma pedra, aquela em que tropecei quando caminhava? Poderia tentar uma descrição exaustiva das suas características. Acontece que, por mais minuciosa que fosse essa descrição, jamais ficaríamos acautelados contra a possibilidade de existir um objeto, algures, com características exatamente iguais.

⁵⁷ *Ibidem*, «c'est dans une situation d'interlocution qu'un sujet parlant [...] s'assure par un échange de questions et de réponses que son partenaire a bien en vue le *même* particulier de base que lui».

⁵⁸ *Ibidem*, «Comment passer de l'individu quelconque à l'individu que nous sommes chacun?».

Como particular de base (Strawson), a pedra é um corpo, possui uma extensão e é, por isso, possível atribuir-lhe um lugar único, por redução a um sistema de coordenadas, no enquadramento de um esquema espaço-temporal único. É fácil de ver que a unicidade encontrada é, aqui, a do lugar, no espaço-tempo, e não propriamente a da coisa. Ao nível dos corpos, como particulares de base, «a mesmidade fundamental é a do seu enquadramento espaço-temporal» (SMCA: 45)⁵⁹

Um modo alternativo para aquela identificação seria a de situar aquela ocorrência no âmbito da minha história pessoal. A pedra é aquela em que tropecei quando, há pouco, caminhava. Como só tropecei uma vez, tal descrição refere um evento único; e a unicidade da pedra fica, neste caso, reduzida à unicidade do acontecimento. Acontece que esta unicidade encobre uma remissão indireta, já que se escora na identidade única da minha própria história.

Seja como for, o idêntico aqui posto não é uma identidade em si, a característica do *mesmo* é-lhe extrínseca, vem-lhe de fora, é-lhe reconhecida pelo narrador, por aquele que fala ou por quem nela pensa. Descendo à *coisa*, à pedra, a nível do detalhe e de uma análise microscópica, o *corpo* jamais permanece o mesmo: aparece mais como termo ideal (limite intencionado), relativamente ao qual a sequência de aspetos (o fluxo das apresentações) tem valor significativo. Deste modo se surpreende a alteridade no próprio cerne da identidade.

Porém, no momento em que percebemos que a mesmidade se esboroa, quando confrontada com uma análise mais fina, surge o verdadeiro problema, que é o de saber qual é o verdadeiro lugar do *Si* e de como garantir a sua permanência, para lá de todas as mutações, macro e microscópicas, aparentes ou reais, superficiais e profundas, do corpo em que ele se exprime. Onde é que está a unicidade pessoal, factível num diverso contínuo? De certo modo, a mesmidade, superficialmente entendida, torna-se máscara escondendo, ao mesmo tempo que mostra, a identidade, ou seja, «a mesmidade do corpo próprio oculta a sua ipseidade» (SMCA, 46)⁶⁰. Estamos aqui perante uma duplicidade característica: de objeto espaço-temporalmente situável, por um lado, e de corpo-vivo, ou marca sensível de um *si*, que se mantém oculto no próprio gesto de se manifestar, por outro.

Ou seja, no exemplo da pedra, vemos que, quer pelo seu enquadramento espaço-temporal, quer pela sua inclusão na minha história pessoal, só por hétero-referência é que

⁵⁹ *Ibidem*, «la mêmeté fondamentale, c'est celle du cadre spatio-temporel lui-même».

⁶⁰ *Ibidem*, «la mêmeté du corps propre occulte son ipséité».

ela é única. Se queremos, então, falar do *sujeito*, falar do *si*, falar de nós próprios, teremos de ir além (ou aquém) do corpo como pedra, como coisa extensa. Teremos de enfrentar o problema de saber como é que «o nosso próprio corpo é ao mesmo tempo um corpo qualquer, objetivamente situado entre os corpos, e um aspeto do si, a sua maneira de estar no mundo» (SMCA: 46)⁶¹. Também veremos como, enquanto *aspeto* ou *maneira*, o corpo se faz significante.

Quer isto dizer que a identidade só poderá realizar-se por meio da alteridade? Tudo parece vir-nos de fora. Mas, então, a identidade, em sentido absoluto, enquanto mesmidade, é um lugar vazio, cujo preenchimento, por integração dessa mesma alteridade, só pode equacionar-se pela via do simbolismo, da significação.

Ilustremos. É de supor que uma criança, portadora de uma identidade *para nós*, não tenha, ao princípio, qualquer consciência de *si própria*, enquanto ser separado. O corpo, com o seu manancial de sensações, será um tropeço e uma alavanca na caminhada simbólica em direção ao *sujeito*. Este corpo que se sente é puro desejo, intenção sem distância, fusão com o intencionado. Não sendo, ainda, possível distinguir-se do corpo da mãe e, por extensão, do meio envolvente, ele não possui ainda os contornos de um lugar definido e, nessa medida, não se distinguindo dos outros, não será, ainda, um *corpo-próprio* (se bem que, atendendo ao facto de possuir, desde o início, alguns esquemas de orientação, que vai desenvolvendo a partir de formas muito rudimentares, o corpo da criança não pode reduzir-se a um mero corpo físico). O choro (o do nascimento e os que a ele se seguem), é, porém, um começo de reflexão, uma dobra do corpo no ansiado gozo de se ter, aflição e revolta da carne. As ausências doem como chagas abrindo distâncias. E é num impulso de rejeição do que dói e na repetida perceção das ausências que, a par do sentimento do *outro*, irá surgir o sentimento de *si*. Aos poucos, a criança vai-se apercebendo do poder que tem sobre certas ocorrências (pode, por exemplo, tirar a mão da superfície quente onde a tinha colocado) e da sua falta em outras (não consegue impedir a mãe de se ir embora, até aprender a chantageá-la com o choro).

⁶¹ *Ibidem*, «notre propre corps est à la fois un corps quelconque, objectivement situé parmi les corps, et un aspect du soi, sa manière d'être au monde».

Não é altura de fazermos psicologia. Sabemos que uma progressiva percepção das diferenças entre o que é próprio e o que é alheio, bem como uma maior capacidade de coordenação motora, hão de ser cada vez mais notadas, algures entre os 6 e os 18 meses, naquela fase que, com Lacan, se passou a designar por *estádio do espelho*⁶². Quer seja devido à experiência concreta da visualização da sua imagem no espelho, quer por identificação com o semelhante, a apreensão e consequente domínio de *si* como unidade corporal é sempre imaginária, simbólica e, nessa qualidade, matriz de um *ego* que será percebido como outro, sempre a par da percepção do outro como sendo a de um *alter-ego*. O que importa aqui realçar é esta simultaneidade relacional na progressiva construção do sujeito: no jogo dinâmico que tende a afastar a dor para agarrar o prazer, não se pode dizer que algum dos termos do binómio ação-reação detenha a prioridade; pelo contrário, um não vai sem o outro. E o corpo será sempre a via régia, o chão simbólico, a estrutura significante para o auto reconhecimento e a compreensão de todas as diferenças como de todas as identidades.

É nesta identificação especular, impregnada pela diferença, *ipse* e não somente *idem*, onde o corpo é imediatamente significante e em que se pode reconhecer «uma alteridade tal que dela se possa dizer que é constitutiva da própria ipseidade» (SMCA: 14)⁶³, que nos parece ser detetável uma das ideias fulcrais de Ricoeur e que ele exprime da seguinte maneira: «*Soi-même comme un autre* sugere, desde o início, que a ipseidade do si-mesmo

⁶² Citamos, de Jacques Lacan, o texto que nos parece vir mais a propósito (*in Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 94):

«Il y suffit de comprendre le stade du miroir *comme une identification* au sens plein que l'analyse donne à ce terme : à savoir la transformation produite chez le sujet, quand il assume une image, - dont la prédestination à cet effet de phase est suffisamment indiquée par l'usage, dans la théorie, du terme antique d'*imago*.

L'assomption jubilatoire de son image spéculaire par l'être encore plongé dans l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage qu'est le petit homme à ce stade *infans*, nous paraîtra dès lors manifester en une situation exemplaire la matrice symbolique où le *je* se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet.

(...) le point important est que cette forme situe l'instance du *moi*, dès avant sa détermination sociale, dans une ligne de fiction, à jamais irréductible pour le seul individu, - ou plutôt, qui ne rejoindra qu'asymptotiquement le devenir du sujet, quel que soit le succès des synthèses dialectiques par quoi il doit résoudre en tant que *je* sa discordance d'avec sa propre réalité».

⁶³ *Ibidem*, «une altérité telle qu'elle puisse être constitutive de l'ipséité elle-même».

implica a alteridade, num grau de tal modo íntimo, que uma não se deixa pensar sem a outra» (SMCA: 14)⁶⁴.

1.3. Pessoas e coisas

Parece que a consciência é, sobretudo, um modo de reação, face ao que chega e lhe é dado a perceber, ainda que estar atento exija esforço e, portanto, alguma forma de atividade.

Enquanto humanos, combinamos *bios* e *logos*. Participando do *logos*, alcançamos o conceito, acedemos à universalidade, dizemos o comum. É pela *bios* que entramos no particular, tornamo-nos corpos vivos. E nesta qualidade, assumimos características únicas, que fazem de nós seres individuais.

A individualização não é mais do que um processo de composição tal que permita a identificação de um particular qualquer como sendo um indivíduo. Strawson⁶⁵ chama *particular de base* a tudo o que, no âmbito do discurso e remetendo para o mundo, pode funcionar como sujeito último de predicação. Dividamos em categorias tudo o que, em geral, é observável: falaremos, então, «de *eventos e processos, estados e condições*, por um lado; e de *corpos materiais* ou coisas que possuem corpos, por outro» (Strawson, 1993: 46)⁶⁶. Dado que todos aqueles acabam sempre por remeter para estes, o privilégio vai, antes de mais, para os corpos físicos: «os corpos materiais são, por consequência, elementares para a identificação particular» (Strawson, 1993: 55)⁶⁷. Mas, nesta classificação, não podemos esquecer as pessoas, cujos corpos experimentam e exprimem determinadas propriedades, nomeadamente as psíquicas, que, pela sua exclusividade, não podem de modo nenhum ser atribuídas a outros. Como diz Ricoeur (SMCA: 43), «neste sentido, o conceito de pessoa, tal como o de corpo físico, seria um conceito primitivo, na medida em que não é possível deixar

⁶⁴ *Ibidem*, «*Soi-même comme un autre* suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre».

⁶⁵ Strawson, *Individuals*, Routledge, 1993.

⁶⁶ *Ibidem*, «of events and processes, states and conditions on the one hand; and of material bodies, on the other».

⁶⁷ *Ibidem*, «Material bodies, therefore, are basic to particular-identification».

de o pressupor, em qualquer argumento que pretendesse derivá-lo de outra coisa» (SMCA: 43)⁶⁸.

Como, no conjunto dos individuáveis (particulares), reconhecer as pessoas?

Já vimos que, para Peter Strawson, o autor mais citado por Paul Ricoeur, no *Primeiro Estudo*, que relaciona a noção de “Pessoa” com a *identidade* como *referência*, há no mundo dois tipos de entidades, designadas por “particulares de base”⁶⁹, reconhecíveis como indivíduos: os *corpos físicos* e as *pessoas*. No dizer de Ricoeur, «os corpos físicos e as pessoas são [...] particulares de base, no sentido em que não podemos identificar o que quer que seja sem que, em última instância, estejamos a fazer referência a um ou outro destes dois tipos de particulares» (SMCA: 43)⁷⁰.

A noção de *pessoa*, neste primeiro nível (o de “particular de base”) não tem ainda uma conotação muito diferente da de *coisa* e qualquer *referência a si* considerar-se-á sempre indireta ou indiretamente tomada. Como “particular de base”, «aqui, mais do que locutor, a pessoa é uma das coisas *de que* falamos» (SMCA: 44)⁷¹. É claro que estas *coisas* de que falamos, as *pessoas*, ainda que inseridas no mundo, fazem parte de um conjunto muito específico, não são coisas quaisquer, já que, aqui «se fala delas como de “coisas” de um tipo particular» (SMCA: 45)⁷².

A identidade referencial permitir-nos-á distinguir as coisas umas das outras, mas será notoriamente insuficiente, para uma cabal determinação do conceito de pessoa, sem a faculdade da autodesignação, exercida na e pela linguagem. O critério, adotado por Strawson, da identificação do que quer que seja como “particular de base”, com a vantagem de assim reduzir a análise a um único esquema espaço-temporal, coloca o grupo das pessoas no âmbito das coisas em geral, apenas distinguível pela sua tipologia, impondo à reflexão um carácter de homogeneidade que não ajuda muito para a clarificação do problema. Em rigor, é óbvio que onde temos uma pessoa não temos outra; mas, também, no momento e

⁶⁸ *Ibidem*, «En ce sens, le concept de personne, comme celui de corps physique, serait un concept primitif, dans la mesure où on ne saurait remonter au-delà de lui, sans le présupposer dans l’argument qui prétendrait le dériver d’autre chose».

⁶⁹ STRAWSON, *op. cit.* PARTE I.

⁷⁰ *Ibidem*: «les corps physiques et les personnes que nous sommes sont [...] de tels particuliers de base, en ce sens qu’on ne peut identifier quoi que ce soit sans renvoyer à titre ultime à l’un ou l’autre de ces deux types de particuliers».

⁷¹ *Ibidem*, «ici, la personne est une des « choses » dont nous parlons, plutôt qu’un sujet parlant».

⁷² *Ibidem*, «on en parle comme de “choses” d’un type particulier».

onde está uma pedra não há mais nenhuma. Segundo este critério, que bem demonstra o privilégio concedido aos corpos, como objetos físicos, «o que importa para uma identificação não ambígua é que os interlocutores designem a mesma coisa» (SMCA:45)⁷³, o que obviamente não deixa de acontecer sempre que as coordenadas forem bem definidas. Mas, qual é aqui a mais-valia advinda ao conceito de pessoa? Fugindo ao questionamento da interioridade e às perigosas referências a um mundo privado, eventualmente indizível, «a identidade é definida como mesmidade e não como ipseidade» (SMCA: 45)⁷⁴, desse modo insistindo no *quê* de uma verificação pública, em detrimento do *quem*, que assim é mantido na indefinição. Por esta ordem de ideias, quando reconheço alguém como sendo a mesma pessoa é porque a identifico como sendo a mesma em diferentes lugares e em tempos diferentes, ou seja, quando constato igual presença de um mesmo corpo, que mantém características sensorialmente identificáveis como sendo iguais ou muito semelhantes, ainda que enquadráveis por diferentes coordenadas de um mesmo esquema espaço-temporal. É patente a limitação deste modo de referência, que traduz a personalidade pela coisidade, reduz o sujeito ao corpo entendido como objeto.

De ambos os particulares de base considerados por Strawson, os corpos detêm a prioridade, uma vez que são eles que, conforme nos lembra Ricoeur, «cumprem, de forma primária, os critérios de localização no esquema espaço-temporal único» (SMCA: 46)⁷⁵. Sem um esclarecimento relacionado com aquilo que diferencia as pessoas (que também são corpos ou, pelo menos, têm um corpo), não se entenderia o porquê desta prioridade. O facto de a característica corpórea classificar uma extensão maior de objetos do que aquela que envolve o conjunto das pessoas também não parece ser suficiente para justificar tal privilégio. E a razão está em que as pessoas, pelo facto de o serem, não deixam de ser corpos, embora corpos especiais; e o facto de um corpo se ligar à pessoa não implica que estejamos aqui perante um dualismo substancial: como, mais uma vez, Ricoeur nos indica, seguindo Strawson, trata-se apenas «de um único referente, dotado de duas séries de predicados, físicos e psíquicos» (SMCA: 46)⁷⁶.

⁷³ *Ibidem*, «ce qui importe à l'identification non ambiguë, c'est que les interlocuteurs désignent la même chose».

⁷⁴ *Ibidem*, «l'identité est définie comme mêmeté et non comme ipséité».

⁷⁵ *Ibidem*, «ils satisfont à titre primaire aux critères de localisation dans l'unique schème spatio-temporel».

⁷⁶ *Ibidem*, «d'un unique référent doté de deux séries de prédicats, des prédicats physiques et des prédicats psychiques».

1.3.1. A pessoa como sujeito de enunciação

Como podemos depreender da leitura das conferências dadas por John Austin em 1955, como William James Lectures, na Harvard University, chama-se performativo ao ato de fala que, em simultâneo, realiza, com aquilo que diz, a ação que enuncia. Ao introduzir o termo, Austin justifica-o pelo facto de ele pertencer à família dos verbos que indicam ação. «O nome deriva, claramente, de “perform”, verbo habitualmente usado com o substantivo “ação”: indica que a enunciação da frase é a realização de uma ação» (Austin, 1967: 6).

Tomemos, como exemplo, o casamento católico, entendido como sacramento, isto é, como sinal sensível de um acontecimento cuja realidade possui um alcance profundamente espiritual. Neste sentido, o casamento dá-se, efetivamente, pelo consentimento dado pelos nubentes, ao responderem afirmativamente às interrogações do oficiante, na presença do público que assiste à cerimónia. O *sim* dos nubentes realiza o matrimónio (pelo menos, em sua essência, já que sem ele todo o restante ritual seria inútil), tratando-se, por isso, de um verdadeiro performativo. Este exemplo é, portanto, um daqueles em que *dizê-lo é fazê-lo*.

Com essa ou outra(s) palavra(s) equivalente(s), aquele *sim*, que também exprime a aceitação mútua, tem de ser obrigatoriamente pronunciado por cada um dos nubentes. Trata-se de algo que tem de ser dito na primeira pessoa: “recebo-te por minha esposa(o) e prometo ser-te fiel”. Como Ricoeur menciona, a propósito dos verbos performativos, «a expressão “prometo” (ou, com mais exatidão, “eu te prometo”) tem este sentido específico da promessa, que não existe na expressão “ele promete”, a qual mantém o sentido dum constativo, ou melhor, duma descrição» (SMCA: 58)⁷⁸.

Evocando John Searle, Ricoeur lembra a distinção inerente a todos os *atos de linguagem* (que ele prefere traduzir por *atos de discurso*): *ato locutório*, ou seja, «a operação predicativa propriamente dita: dizer qualquer coisa acerca de algo» (SMCA: 58)⁷⁹ e *ato ilocutório*: aquilo que o locutor *faz ao* falar, permitindo que o enunciado seja classificado como afirmação, pedido, promessa, ordem, etc.. Ora, a resposta dada por cada um dos noivos exprime-se numa fórmula cuja força ilocutória somente pessoas são capazes de assumir. Este

⁷⁸ *Ibidem*, «l’expression “je promets” (ou plus exactement “je te promets”) a ce sens spécifique de la promesse, que n’a pas l’expression « il promet », qui garde le sens d’un constatif, ou, si l’on préfère, d’une description».

⁷⁹ *Ibidem*, «l’opération prédicative elle-même: dire quelque chose sur quelque chose».

sim é uma aceitação e um compromisso, tem valor de promessa. Note-se que, ainda que expressa numa única palavra (*sim*), é de uma frase, um enunciado completo, que aqui se trata, desse modo realçando a prevalência do discurso, frente a uma eventual consideração abstrata dos termos isolados. Não esqueçamos a lição de Searle: «são as frases que dizem algo, não as palavras» (Searle, 1969: 25)⁸¹.

Ora, se a locução é já de si um ato é porque as palavras não têm significado senão quando usadas pelas pessoas (os locutores), em contextos definidos, isto é, no âmbito discursivo. Obviamente, na esteira de Searle, poderíamos distinguir aqui diferentes níveis presentes no mesmo evento discursivo: o simples aspeto da locução (como pronúncia ou gesto, onde o corpo assume uma importância fulcral, porque é lugar e veículo sensível do acontecimento); a proposição, ou seja, aquilo que é enunciado (acordo, aceitação, compromisso); o *ato ilocutório* propriamente dito, cujos diversos aspetos evidenciam outros tantos níveis de *força ilocutória*: ao mesmo tempo que é suposto corresponder (de certa forma, descrevendo) a um certo estado de espírito (disposição para), exprime uma asserção (afirma), com valor de compromisso (carácter compromissivo do mesmo enunciado – onde também o corpo se inclui, porque a fala é sensível e todos contam como testemunhas). E o testemunho é uma presença. E os corpos são o sinal sensível dessa presença. Por isso, o que importa verdadeiramente aqui são as pessoas, que outorgam com a sua presença, visível e audível, a autenticidade do acontecimento, já que «*não são os enunciados que referem mas os locutores que fazem referência*: como também não são os enunciados que têm um sentido ou significam, mas sim os locutores que querem dizer isto ou aquilo» (SMCA: 58)⁸². Ainda que o discurso, uma vez enunciado, ganhe vida própria e siga por caminhos autónomos, relativamente às intenções de quem o proferiu, a verdade é que todos os potenciais de sentido, contidos em latência pelos significantes da língua, só na presença e pela ação de eventuais recetores/emissores é que se podem concretizar. Se eu afirmo que *sim*, ao afirmar que *sim*, estou a comprometer-me. O *si* evidencia-se naquilo que afirma, mas fá-lo publicamente, envolvendo-se com o outro, em primeiro lugar (neste exemplo) com o noivo, mas também com todos os outros, perante os quais o seu ato adquire determinadas características que arrastam notórias consequências (nesse sentido é também um *ato*

⁸¹ *Ibidem*, «sentences, not words, are used to say things».

⁸² *Ibidem*, «*ce ne sont pas les énoncés qui réfèrent, mais les locuteurs qui font référence*: ce ne sont pas non plus les énoncés qui ont un sens ou signifient, mais ce sont les locuteurs qui veulent dire ceci ou cela».

perlocutório). Como toda a enunciação equivale, portanto, a uma interlocução, estamos aqui perante uma circularidade de intenções que «exige que se ponham no mesmo plano a reflexividade da enunciação e a alteridade implicada na estrutura dialógica da troca de intenções» (SMCA: 60)⁸³.

Sou, então, *eu* que me implico a mim próprio, ao dizer aquilo que digo perante o(s) outro(s). Nisso, o *si* exprime-se, antes de mais, na primeira pessoa, e bem que este *eu* é impossível de descrever (não há descrição definida que o refira), pelo que dele se pode dizer que é o pivô à volta do qual giram todos os outros deíticos. E assim, o sujeito da enunciação manifesta-se segundo um modo expressivo que não é referencial. A pessoa apresenta-se efetivamente, mas não pode ser descrita como tal. «"Eu" não é o nome de uma pessoa [...]», diz também Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas* (1987: 403, § 410). A presença do *si* não é uma ocorrência passível de descrição. Ricoeur fala duma prova da substituição: «não há equivalência, do ponto de vista referencial, entre "eu estou contente" e "a pessoa que se designa a si própria está contente"» (SMCA: 61)⁸⁴. O vocábulo *eu* funciona aqui como indicador da pessoa que ali está, o corpo e a palavra (que também é corpo porque é sensível) são os marcos dessa presença que é *sui generis* porque se mantém como ausência.

O facto da enunciação reflete a presença daquele que enuncia, sem o que ficaria destituído de sentido. O sujeito não é uma coisa. O significado não é um mero reflexo do significante. Qualquer coisa pode servir a tarefa de significar, desde que se tome como significante no âmbito de uma cadeia significativa. Não podemos esquecer que, «numa situação de interlocução, não são os enunciados, nem sequer as enunciações, que referem, mas [...] os sujeitos falantes, que se servem dos recursos do sentido e da referência do enunciado para trocarem experiências» (SMCA: 64)⁸⁵. Não está em causa o valor factual daquilo que é enunciado. Mas, como aponta Ricoeur, numa formulação interrogativa, não estaremos nós a depreciar um elemento fundamental da teoria da enunciação, se esquecermos que

⁸³ *Ibidem*, «exige que soient placées sur le même plan la réflexivité de l'énonciation e l'altérité impliquée dans la structure dialogique de l'échange d'intentions».

⁸⁴ *Ibidem*, «il n'y a pas d'équivalence, au point de vue référentiel, entre "je suis content" et "la personne qui se désigne est content"».

⁸⁵ *Ibidem*, «ce ne sont pas les énoncés, ni même les énonciations, qui réfèrent, mais [...] les sujets parlants, usant des ressources du sens et de la référence de l'énoncé pour échanger leurs expériences dans une situation d'interlocution».

«a situação de interlocução não tem valor de acontecimento, salvo na medida em que os autores da enunciação, eles mesmos em carne e osso, entram em cena, por via do discurso em ato e, com eles, a *sua* experiência do mundo, a *sua* perspectiva sobre ele, que *não pode* ser substituída por nenhuma outra» (SMCA: 64)⁸⁶?

Para que o ato da enunciação não derive fatalmente para a factualidade, temos de reorientar a questão para o lado de *quem* enuncia. E *quem* enuncia sou *eu*, enquanto actante ou agente da ação de enunciar. Não se pode, portanto, falar do facto da enunciação sem remeter, ainda que indiretamente, para a ação do agente enunciador. A sua presença torna-se manifesta se a performatividade for realçada por expressões tais como «”eu afirmo que”, “eu ordeno que”, “eu prometo que” (SMCA: 60)⁸⁷, as quais explicitam o carácter ilocutório dos enunciados respetivos. Patenteia-se aqui a autorreferência do sujeito, a que já antes aludimos, no próprio ato da enunciação.

Já vimos que são, sobretudo, os deícticos que evidenciam essa autorreferência e, de entre os já conhecidos operadores da individualização, o *eu* ocupa o primeiro lugar: «indica aquele que se designa a si próprio em toda a enunciação que contenha a palavra “eu”, arrastando consigo o “tu” do interlocutor» (SMCA: 61)⁸⁸. Todos os outros deícticos (isto, aqui, agora) o pressupõem, no ato da enunciação, como referência de origem: «”isto” indica todo o objeto situado na vizinhança do enunciador; “aqui” é o lugar onde ele se encontra; “agora” designa qualquer acontecimento contemporâneo àquele em que o enunciador pronuncia a enunciação» (SMCA: 61)⁸⁹.

Na verdade, o *eu*, ainda que se tome como o pivô de todo o sistema de indicadores, como referência limite, nada informa acerca do referente, acerca da natureza do sujeito que pretensamente identifica. Uma qualquer frase contendo a mesma palavra “eu”, articulada por um qualquer robô, viria afetada de um menor conteúdo expressivo? “Eu” designa apenas “aquele que fala”. Se um computador *falar*, aquilo que soa de modo semelhante terá o mesmo significado? Se há uma pessoa por trás de quem fala, tal entidade é sempre suposta, proposta ou postulada, nunca descrita ou verificada. *Eu* é uma expressão atribuível a uma

⁸⁶ *Ibidem*, «la situation d’interlocution n’a valeur d’événement que dans la mesure où les auteurs de l’énonciation sont mis en scène par le discours en acte et, avec les énonciateurs en chair et en os, *leur* expérience du monde, *leur* perspective sur le monde à quoi aucune autre *ne peut* se substituer».

⁸⁷ *Ibidem*, «”j’affirme que”, “j’ordonne que”, “je promets que”».

⁸⁸ *Ibidem*, «il indique celui qui se désigne lui-même dans toute énonciation contenant le mot “je”, entraînant à sa suite le “tu” de l’interlocuteur».

⁸⁹ *Ibidem*, «”ceci” indique tout objet situé dans le voisinage de l’énonciateur ; « ici » est le lieu même ou celui-ci se tient ; « maintenant » désigne tout événement contemporain de celui où l’énonciateur prononce l’énonciation».

pessoa (àquela que fala), enquanto a fala acontecer em contextos onde é habitual só as pessoas falarem.

Enquanto pivô do sistema de indicadores, o referente deste “eu”, sempre mostrado (apontado) mas nunca descrito, escapa a qualquer forma de classificação, catalogação ou categorização. Esse referente não é captável por nenhuma daquelas referências identificadoras do tipo das “descrições definidas”. “Eu”, sendo “aquele que fala”, como o emissor da mensagem, designa qualquer um e não designa ninguém. Tal como a pessoa que fala se põe como “eu”, no ato de o dizer, a mesma palavra “eu”, tomada em abstrato, fora do contexto da sua expressão viva e concreta, não se refere a ninguém.

«”Eu” designa tão pouco o referente duma referência identificadora como aquilo que poderia ser tomado como correspondendo à sua definição, a saber: “qualquer pessoa que se designa a si própria ao falar”, não é passível de funcionar como substituto nas ocorrências da palavra “eu”» (SMCA: 61)⁹⁰.

Uma situação dialógica envolve, no mínimo, dois interlocutores, eu e tu (ou nós e vós), interlocutores esses que são, necessariamente, pessoas. Por sua vez, o discurso indireto, apelando para uma terceira *pessoa*, do singular ou do plural, tem, na realidade, um caráter impessoal, tanto podendo remeter para pessoas como para coisas.

Há uma ligação tão estreita quanto incontornável entre a presença de um sujeito (pensante, falante, agente) e certos indicadores linguísticos, tais como a dupla “eu-tu” e os deíticos “isto”, “aqui”, agora. De outro modo, onde ir buscar a força ilocutória da fala em situação, senão à atuação de um agente locutor? É ele que dá intensidade à expressão.

Sem subjetividade não há sequer objetividade. A própria linguagem (a sua possibilidade) apela para um sentido comum. Faz tão pouco sentido o sujeito desligado do mundo, como pensar um mundo sem sujeito. E falar de uma linguagem privada parece um contrassenso. Assim, a factualidade do acontecimento que, necessariamente, «tem lugar no espaço comum e no tempo público» (SMCA: 63)⁹¹, não pode desligar-se do(s) ato(s) que o instituem como tal, atos de linguagem e outros, exigindo a intervenção de algum tipo de agente que fale ou que aja. Como limite do mundo⁹², o sujeito não se encontra nele como

⁹⁰ *Ibidem*, «”Je” désigne si peu le référent d’une référence identifiante que ce qui paraît en être la définition, à savoir : “toute personne qui se désigne elle-même en parlant”, ne se laisse pas substituer aux occurrences du mot “je”».

⁹¹ *Ibidem*, «a lieu dans l’espace commun et dans le temps public».

⁹² Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico*, 5.632: «O sujeito não pertence ao mundo mas é um limite do mundo».

um facto; mas, a factualidade pressupõe-no necessariamente; de outro modo, como é que ele aconteceria?

Na linha analítica debatida por Ricoeur neste *Segundo Estudo*, o ato da enunciação transformar-se-ia num facto ou acontecimento, o acontecimento da enunciação, situando-se ao mesmo nível e no mesmo âmbito dos «factos e estados de coisas referencialmente visados pelos enunciados declarativos ou assertivos» (SMCA: 63)⁹³. Mas será que é possível reduzir um signo ao estatuto de coisa?

Consideremos a palavra *palavra*. Na sua materialidade, ela é somente uma mancha de tinta, quando vista, ou sonora, se ouvida, que, em sua opacidade coisal, permanece fechada em si, quase destituída de sentido. Mas, ao mencioná-la, possibilitamos que ela aceda já a um plano diferente, um princípio de significação, segundo um modo ainda muito abstrato e geral. Só quando usada, no leito corrido da linguagem comum, é que ela é verdadeiramente signo, relação de significação, significante portadora de significado, cabalmente cumprindo a sua função de finalmente visar, referindo, o acontecimento mundano das palavras e das coisas elas mesmas.

Tomemos a frase: *a pedra rolou na calçada*. Ao enuncia-la, o sentido aparece, também refletindo, indiretamente, o facto da enunciação. A relação semântica, potencialmente contida na estrutura semiótica da frase, ganha vida no ato de a dizer. A questão esgrime-se justamente nesta circunstancialidade do sentido: o significado concretiza-se sempre no ato de significar, que se dá em situação de significação, sempre exigindo a atuação de algum agente significador. Sem esta presença, atual ou potencial, o signo não chega a valer como tal.

As palavras não são mais do que instrumentos ao serviço da pessoa, sujeito de enunciação, fautor de inteligência, que age compreendendo, comunica e dialoga.

1.3.2. A pessoa como agente

Na busca do *quê?* e do *porquê?* da ação, fomos encaminhados por Ricoeur para a discussão de algumas teses da filosofia analítica, que Ricoeur apresenta sempre com espírito crítico positivo, onde o conceito de ação se pode resumir na noção daquilo que conta como tal, no âmbito dos acontecimentos do mundo. Assim, na filosofia analítica,

⁹³ *Ibidem*, «les faits et les états de choses visées référentiellement par les énoncés déclaratifs ou assertifs».

«é relacionado com a noção de *algo que acontece* que alguém se empenha em determinar o estatuto *descritivo* da ação. É esta orientação dada à questão *o quê?*, relacionada com a questão de acontecimento mundano, que contém em potência o apagamento, até à ocultação, da questão *quem?*, a despeito da resistência obstinada que as respostas a esta questão opõem a um alinhamento com a noção eminentemente impessoal de acontecimento. As respostas à questão *o quê?*, quando aplicadas à ação, tendem, com efeito, a dissociar-se das respostas requeridas pela questão *quem?*, desde logo porque as respostas à questão *o quê?* (que ação é que foi feita?) ficam sujeitas a uma categoria ontológica excludente, por princípio, da que inclui a ipseidade, a saber, a do acontecimento em geral, isto é, “algo que acontece”» (SMCA: 78)⁹⁴.

E o que é que tem valor como ação?

Se algo aconteceu, é porque algo o provocou. É essa a lógica de todo o acontecimento. E se tudo tem a sua razão de ser, como é que se explicam as ações? No modo habitual de se interpretar a causalidade, um efeito é entendido como uma ocorrência (uma boa deslocou-se) distinta de outra (alguém lhe deu um pontapé) reconhecida como sendo sua causa. Mas, se eu me levanto para ir à janela, como interpretar esta ocorrência, em termos de causalidade? Algo aconteceu (levantei-me e fui à janela) e isso exige uma explicação. A ação de me levantar pressupõe a existência de um motivo, não legível na mera análise das propriedades do acontecimento. Aquilo que o provocou é de outra ordem, inserindo-se no âmbito dos motivos, que são aquilo que se invoca para explicar uma ação, distinguindo-a do mero acontecimento. Aquilo que acontece não pode confundir-se com aquilo que *faz acontecer*, já que «a “força lógica de uma ação” não pode derivar-se de nenhum aglomerado de constatações exercidas sobre os acontecimentos e suas propriedades» (SMCA: 79)⁹⁵. A ação pode ter-se tornado um facto, uma vez ocorrida, mas a sua explicação não deixa, por isso, de apelar para uma ordem diferente da natural. Claro que se eu me levantei é porque os músculos das pernas o permitiram, o meu corpo detém um *conhecimento prático* implícito, que lhe permite (saber) fazer o que faz, mas isso não chega. Imaginemos que eu tinha combinado com alguém, como sinal para ele saber que tinha chegado o momento de dar

⁹⁴ *Ibidem*, «C’est par rapport à la notion de *quelque chose qui arrive* que l’on s’emploie à déterminer le statut *descriptif* de l’action. C’est cette orientation donnée à la question *quoi ?*, par rapport à la notion d’événement mondain, qui contient en puissance l’effacement jusqu’à l’occultation de la question *qui ?*, en dépit de la résistance obstinée que les réponses à cette question opposent à leur alignement sur la notion éminemment impersonnelle d’événement. Les réponses à la question *quoi ?* appliquées à l’action tendent en effet à se dissocier des réponses requises par la question *qui ?*, dès lors que les réponses à la question *quoi ?* (quelle action a-t-elle été faite ?) sont soumises à une catégorie ontologique exclusive par principe de celle de l’ipséité : à savoir l’événement en général, le “quelque chose qui arrive”».

⁹⁵ *Ibidem*, «la “force logique d’une action” ne peut être dérivé d’aucun ensemble de constatations portant sur des événements et sur leurs propriétés».

início a um determinado processo, levantar-me e ir à janela. Neste caso, pratiquei uma ação, que só pode entender-se num âmbito onde imperam motivos, cuja sede fica vazia se *o quê?* e o *porquê?* não forem complementados pelo *quem?*. Impõe-se a presença de uma ordem significativa, sem a qual não é possível a compreensão, onde toda «a ação pode ser tratada como um texto e a interpretação pelos motivos como uma leitura» (SMCA: 82)⁹⁶.

Na dicotomia entre ação e acontecimento, Ricoeur faz notar uma certa estranheza no tema lembrando casos como o do desejo, «que se dá, quer como um sentido, exprimível num registo de justificação, quer como uma força, que pode transcrever-se, de modo mais ou menos analógico, no registo da energia física» (SMCA: 83)⁹⁷. Se uma pulsão nos move ao cumprimento de um desejo, ou um indivíduo propende a um determinado comportamento por via de uma determinada disposição, é o corpo próprio que sobressai e com ele uma certa forma de passividade. De alguma maneira, é porque o motivo é também causa que ele causa. No desejo, o motivo é vivenciado como causa. E «esta fenomenologia do desejo, alargada até englobar a afeção, leva-nos a dizer que, mesmo no caso da motivação racional, os motivos não seriam motivos de ação se não fossem, simultaneamente, as suas causas» (SMCA: 84)⁹⁸.

Ora, é pelo carácter intencional que uma ação se distingue dum acontecimento. Se uma pedra *bate* em outra, isso é uma ocorrência descritível e explicável por princípios físico-matemáticos definidos. Mas, se alguém dá uma bofetada em alguém, o facto da mão de um bater na cara do outro, ainda que também fisicamente explicável segundo os mesmos princípios, não se compreende sem, simultaneamente, se invocar uma ordem intencional que excede o âmbito do acontecimento. Assim, como refere Ricoeur, ao discutir posições de Donald Davidson, do seu livro *Essays on Actions and Events*, «é a intenção que constitui o critério distintivo da ação no âmbito dos outros acontecimentos» (SMCA: 94)⁹⁹.

⁹⁶ *Ibidem*, «l'action peut être traitée comme un texte et l'interprétation par les motifs comme une lecture».

⁹⁷ *Ibidem*, «qu'il se donne, et comme un sens qui peut être exprimé dans le registre de la justification, et comme une force qui peut être transcrite, d'une manière plus ou moins analogique, dans le registre de l'énergie physique».

⁹⁸ *Ibidem*, «cette phénoménologie du désir, élargie à celle de l'affection, contraint à dire que, même dans le cas de la motivation rationnelle, les motifs ne seraient pas des motifs de l'action s'ils n'étant pas aussi ses causes».

⁹⁹ *Ibidem*, «c'est l'intention qui constitue le critère distinctif de l'action parmi tous les autres événements».

Com o objetivo de trazer a análise para «uma *ontologia do acontecimento impessoal*, que faça da ação uma subclasse de acontecimentos» (SMCA: 93)¹⁰⁰, os filósofos analíticos insistem num sentido adverbial da intenção: é intencional aquilo que é feito intencionalmente. Assim se realça o *feito* (o facto, a ocorrência) mais do que a *intenção*. Como orientação e *intenção de fazer*, esta exigiria uma projeção no futuro, como sendo o seu tempo ideal. Em vez disso, apelando ao sentido adverbial, opera-se a racionalização da descrição teleológica da intenção, transformando-a numa espécie de explicação causal, tomando a intenção como motivo ou causa, dizendo que «uma ação intencional é uma ação feita “por uma razão”» (SMCA: 95)¹⁰¹. Tal como uma pedra bateu na outra porque tinha sido empurrada, A bateu em B porque teve um motivo para isso. Há uma causalidade humana que parece seguir o modelo da causalidade material. Se for assim, então «a explicação por razões é uma espécie de explicação causal» (SMCA: 96)¹⁰².

Nota-se nestas tentativas, criticadas por Ricoeur, um esforço de ocultação do sujeito. Mas com que intuito? Parece poder surpreender-se aqui uma intenção (ela sim oculta ou semioculta), que vai no sentido de procurar uma homogeneização explicativa para os chamados *particulares de base*. Tratando pessoas como corpos, ainda que especiais (não esqueçamos que é ao mesmo indivíduo que se atribuem predicados físicos e psíquicos), de todos os eventos seria dada uma explicação de tipo fisicalista, mesmo tratando-se de acontecimentos do foro psíquico ou mental (como a crença, o motivo ou a intenção).

O modo adequado de explicação de fenómenos tais como o desejo, pulsão, disposições e emoções seria o da explicação teleológica, onde a causa é apresentada como sendo o fim para o qual tende ou em vista do qual acontece aquilo que acontece. Só que, segundo Ricoeur, a fenomenologia vai mais longe quando analisa e descreve estes fenómenos, uma vez que

«à noção geral de explicação pelo fim, a experiência humana acrescenta a de uma orientação *consciente* por parte de um agente capaz de se reconhecer como sendo o sujeito dos seus atos; a experiência não é aqui simplesmente a aplicação

¹⁰⁰ *Ibidem*, «une *ontologie de l'événement impersonnel* qui fait de l'action elle-même une sous-classe d'événements».

¹⁰¹ *Ibidem*, «une action intentionnelle est une action faite “pour une raison”».

¹⁰² *Ibidem*, «l'explication par des raisons est une espèce d'explication causale».

da lei; ela especifica-a, ao designar o nó intencional de uma ação conscientemente orientada» (SMCA: 99)¹⁰³.

Voltemos à questão do desejo. Ele envolve uma intenção subjacente (por exemplo, a de comer uma maçã), visada no vazio (ação ainda não realizada), projetada no futuro (fá-lo-ei quando chegar a casa), para a qual não é suficiente a consideração do sentido adverbial, de que já falámos anteriormente, o qual poderia ser visto como uma mera modificação da ação já realizada. Aqui é fundamental a consideração temporal e «decidir é antecipar» (Ricoeur, 1963: 48)¹⁰⁴: no presente que agora decorre, viso uma ação que, desde já, antecipo como acontecendo no futuro, porque quero que se dê e, por isso, tomo a decisão (juízo prático) de tudo fazer para que aconteça. Aquilo de que aqui se fala não pode ser tratado como um acontecimento impessoal, só pode ser interpretado como «intenção-de, remetendo diretamente para o agente a quem pertence» (SMCA: 103)¹⁰⁵.

1.3.3. A pessoa como sujeito de uma narrativa

Qual é, na vida quotidiana, o papel da narrativa? Apenas mais uma extensão do campo prático? Segundo Ricoeur, há uma função mais específica que lhe pode ser atribuída, que é a de ser um mediador entre a análise descritiva e a imputação moral: «o relato, longe se ser eticamente neutro, revela-se como sendo o primeiro *laboratório do juízo moral*» (SMCA: 167)¹⁰⁶. De facto, as relações reais de interlocução e interação encontram no ambiente simbólico da narrativa uma mediação especular. A leitura (audição, etc.) como experiência estética, afetiva, poética, provoca no leitor (ouvinte, etc.), para além duma eventual catarse, um sentimento de identificação, que o faz assumir como seu o dinamismo presente no desenrolar da intriga. É por isso que «a receção de obras de ficção colabora na constituição imaginária e simbólica das efetivas trocas de linguagem e ação» (SMCA: 381). A ficção entra na constituição do real: «o ser afetado no modo fictício incorpora, desse modo, o ser afetado do si no modo real» (SMCA: 381).

¹⁰³ *Ibidem*, «à la notion générale de l'explication par un but, l'expérience humaine ajoute celle d'une orientation *consciente* par un agent capable de se reconnaître comme le sujet de ses actes ; l'expérience n'est pas seulement ici l'application de la loi ; elle la spécifie, en désignant le noyau intentionnel d'une action consciemment orientée».

¹⁰⁴ *Le Volontaire et l'Involontaire* : «décider c'est anticiper».

¹⁰⁵ *Ibidem*, «l'intention-de qui renvoie directement à l'agent à qui elle appartient».

¹⁰⁶ *Ibidem*, le récit, jamais éthiquement neutre, s'avère être le premier *laboratoire du jugement moral*».

Ora bem, a narrativa explana-se ao longo de duas vertentes, ou melhor, uma planície e uma encosta: naquela, estende-se o rol de ações que compõem a trama; pela encosta descem os fios que prendem os elos do seu acontecer, puxados por quem tem o poder de os guiar, o narrador.

A narrativa não é uma mera descrição cronológica dos acontecimentos: estes têm de se encontrar ligados, tem de haver unidade entre eles, integração. Contar é configurar, harmonizar contrariedades, fazer uma síntese do heterogêneo, conjugar uma diversidade de acontecimentos (componentes díspares da ação, como intenções, motivos e causas ou acasos) no encadeamento temporal de uma história, que, por via desse ato poético, configurador, essa *mise en intrigue*, adquire vida própria.

Nesta operação configuradora, a novidade dum acontecimento arrasta consigo um duplo efeito: por um lado, agita a história, fá-la tremer, desestabiliza; por outro e simultaneamente, fá-la avançar, forçando a urgência de uma nova síntese configuradora. A trama vai-se tecendo nesta abertura em leque de virtuais discordâncias, que irão sendo progressivamente reatadas pelo efeito concordante da intriga entendida como conexão de vida(s).

É o ato configurador que vai transmutar a contingência, associada à virtualidade de qualquer acontecimento, em verosimilhança e, retroativamente, em necessidade, vinculada à singularidade de cada história. Não falamos aqui da necessidade natural, determinista; o sentido da narrativa é um sentido figurado, metafórico. Nesse âmbito, preso à atadura da intriga, o acontecimento, que, de outro modo, não se libertaria do seu caráter fugaz, casual e contingente, adquire a solidez do necessário. Por outro lado, é devido a este carácter metafórico que se liberta aquele «poder de referência de segundo grau» de que fala *A Metáfora Viva* de Ricoeur (1983: 9). Esta transfiguração do acontecimento é um sentido segundo que, por via do ato poético da composição, vai, retroativamente, transformar tudo aquilo que era inesperado e surpreendente em necessário para a compreensão da história, transmutando acaso e fatalidade em destino.

A arte da composição narrativa (*mise en intrigue*) cria a identidade por meio da unidade dinâmica de um diverso. Neste dinamismo, onde é que entra a identidade pessoal? Porventura através da projeção simbólica, na medida em que a personagem representa a pessoa. Não esqueçamos que contar histórias é trocar experiências. E é às várias personagens que, no relato, são atribuídas as ações, cujo enredo constitui a história.

A intriga caracteriza-se, assim, pelo facto de possuir unidade, articulação interna, completude e interligação (correlação) à personagem. A identidade da personagem vai-se construindo em ligação com a da intriga.

Para a discussão desta interligação, Ricoeur socorre-se, para além de autores como Aristóteles e Dilthey, da sua própria obra *Temps et Récit*, de semiólogos da narratologia contemporânea, como Propp¹⁰⁷, Kermode¹⁰⁸, Bremond¹⁰⁹ e, sobretudo Greimas¹¹⁰. De Prop realçou a sua tentativa em estruturar o relato pela segmentação das funções em jogo, de modo a definir o conto pelo seu encadeamento funcional. As diversas ações serão, desse modo, assimiláveis a funções, distribuíveis como papéis que serão desempenhados pelas diferentes personagens, nas respetivas esferas de ação. De Frank Kermode retirou a ideia de que o carácter se vai esculpindo ao ritmo do desdobrar da intriga. A Claude Bremond foi buscar a noção de predicado-processo (possível, em ato, ou já realizado). Ao ser atribuído um papel a cada personagem, conferindo-lhe o poder de atuar segundo o dinamismo próprio de cada modalidade de ação (eventual, em vias de passar ao ato ou já realizada), a correlação entre um agente e uma ação ou um conjunto de ações é convertida na interação entre um sujeito-pessoa e um predicado-processo, numa relação dialética, em que o sujeito tanto pode entender-se como iniciador do processo como afetado por ele.

Especialmente pertinente é o modelo actancial de Greimas, desenvolvido como uma trilogia binária, segundo três eixos: do desejo, da sua comunicação e da ação propriamente dita, que se manifesta como poder e contrapoder, relação polémica e «competição entre projetos alternadamente rivais e convergentes» (SMCA: 173)¹¹¹. Trata-se de um esquema que almeja descrever a estrutura de qualquer narrativa. Basicamente, um *sujeito* (praticante da ação) vai em busca de um *objeto* (uma coisa, uma pessoa, um valor); a ação é comunicada por um *destinador* (locutor, escritor) a um *destinatário* (ouvinte, leitor); no processo de busca, o atuante (herói ou vilão) é auxiliado pelo *ajudante* (forças e acontecimentos que o ajudam na prossecução do seu objetivo) ou contrariado pelo *oponente* (contrariedades e forças negativas ou destruidoras).

¹⁰⁷ Cf. Propp (W.), *Morphologie du conte*, Paris, Éd. du Seuil, 1965, 1970.

¹⁰⁸ Cf. Kermode (F.), *The Genesis of Secrecy, On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Harvard University Press, 1979; *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, London, Oxford, New York, Oxford University Press, 1966.

¹⁰⁹ Cf. Bremond (C.), *Logique du récit*, Paris, Éd. du Seuil, 1973.

¹¹⁰ Cf. Greimas (A. J.), *Maupassant : la sémiotique du texte, exercices pratiques*, Paris, Éd. du Seuil, 1976.

¹¹¹ *Ibidem*, «compétition entre projets tour à tour rivaux et convergents».

O actante sujeito (agente), assim como o objeto (paciente), encarados como pessoas dramáticas, podem já entender-se como sujeitos da narrativa. Neste contexto, porém, pessoa é *persona*, máscara, figura, metáfora. A figuração tem um poder (simbólico) extraordinário e, nesse sentido, não podemos esquecer o valor da narrativa como *laboratório* para a troca de experiências. Portanto, o sujeito último encontra-se no termo de duas linhas de orientação: por um lado, é o narrador, como autor que inicia todo o processo da construção lírico-dramática; por outro, é cada um de nós, pessoas em carne e osso, capazes de se identificarem e reverem nas diferentes personagens envolvidas. Cada um de nós, em cada momento, na conexão viva dum presente aglutinador de todos os seus passados, pela dinâmica que imprime ao curso da sua vida, é sujeito, na dupla aceção da palavra: agente e paciente, isto é, como autor ou iniciador de ações e processos, por um lado, e submetido ou afetado por ações e processos alheios, por outro. Nesse sentido, cada um de nós é feito de uma pluralidade de histórias, onde ação e reação, poder de agir e sofrer, compaixão, se entrelaçam, já que «o sofrimento não se define apenas pela dor física, nem sequer pela dor mental, mas pela diminuição, quer dizer, pela destruição da capacidade de agir, do poder-fazer, sentidas como um golpe desferido na integridade do si» (SMCA: 223)¹¹².

Ao juntar ação e personagem, a tecedura da intriga aponta soluções às aporias da adscrição. Se «dum ponto de vista paradigmático, as questões *quem?*, *o quê?*, *como?*, etc., podem designar os termos discretos da rede conceptual da ação» (SMCA: 174)¹¹³, separadamente considerando, quer o agente, quer a ação em si mesma, entendida como acontecimento ou processo, quer a intenção e a motivação; já, «dum ponto de vista sintagmático, as respostas a estas questões formam uma cadeia, que não é mais do que o encadeamento do relato» (SMCA: 174)¹¹⁴. É na conjugação destes elementos que consiste a

¹¹² *Ibidem*, «La souffrance n'est pas uniquement définie par la douleur physique, ni même par la douleur mentale, mais par la diminution, voire la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire, ressenties comme une atteinte à l'intégrité du soi».

¹¹³ *Ibidem*, «d'un point de vue paradigmatique, les questions *qui ?*, *quoi ?*, *comment ?*, etc., peuvent désigner les termes discrets du réseau conceptuel de l'action».

¹¹⁴ *Ibidem*, «d'un point de vue syntagmatique, les réponses à ces questions forment une chaîne qui n'est autre que l'enchaînement du récit».

arte de contar, a qual não é mais do que «dizer quem fez o quê, porquê e como, explanando ao longo do tempo a conexão entre estes pontos de vista» (SMCA: 174)¹¹⁵.

Quanto à última aporia, a que reflete a terceira antinomia kantiana, a narrativa aponta-lhe uma solução possível, ao desnivelar os vetores em conflito: no interior da intriga, conferindo iniciativa à personagem, quer dizer, concedendo-lhe «o poder de começar uma série de acontecimentos, sem que, por isso, este começo constitua um começo absoluto, um começo do tempo» (SMCA: 175)¹¹⁶; no limite abrangente da ação narrativa, com o ato poético, «concedendo ao narrador, enquanto tal, o poder de determinar o início, o meio e o fim duma ação» (SMCA: 175)¹¹⁷. Embora não se tratando aqui da questão radical que, na dialética da *Crítica da Razão Pura*, opõe liberdade e determinismo, não podemos deixar de reconhecer o peso simbólico deste poder de iniciativa, relativamente absoluto, que é o do narrador (locutor, escritor), enquanto fazedor da história. Nesse sentido, o autor de uma obra é verdadeiramente o criador de um mundo.

Resumindo, «a pessoa, entendida como personagem de relato, não é uma entidade distinta das *suas* “experiências”, bem pelo contrário, partilha o regime da identidade dinâmica própria da história contada» (SMCA: 175)¹¹⁸. Pode, por isso, dizer-se que «é a identidade da história que faz a identidade da personagem» (SMCA, 175)¹¹⁹.

1.3.4. A pessoa como sujeito moral (adscrição e imputação)

No *Quarto Estudo de Soi-même comme un autre*, Ricoeur começa por relembrar o essencial das teses defendidas por Strawson em *Individuals*: a pessoa, entendida como particular de base (uma vez que há predicados que só a ela podem ser atribuídos e nunca a outros corpos); a pessoa, entendida como entidade única (ainda que haja duas ordens de predicados, físicos e psíquicos, passíveis de lhe serem atribuídos); a identidade de sentido (sejam esses predicáveis atribuídos ao próprio ou a outra pessoa).

¹¹⁵ *Ibidem*, «c’est dire, qui a fait quoi, pourquoi et comment, en étalant dans le temps la connexion entre ces points de vue».

¹¹⁶ *Ibidem*, «le pouvoir de commencer une série d’événements, sans que ce commencement constitue un commencement absolu, un commencement du temps».

¹¹⁷ *Ibidem*, «donnant au narrateur en tant que tel le pouvoir de déterminer le commencement, le milieu et la fin d’une action».

¹¹⁸ *Ibidem*, La personne, comprise comme personnage de récit, n’est pas une entité distincte de ses “expériences”. Bien au contraire : elle partage le régime de l’identité dynamique propre à l’histoire racontée.

¹¹⁹ *Ibidem*, «C’est l’identité de l’histoire qui fait l’identité du personnage».

Entro no estabelecimento, tropeço numa cadeira, sento-me à mesa, peço uma limonada. O empregado entende uma nata, engana-se e traz-me um café. Reclamo, pede-me desculpa, diz que se enganou e vai buscar a nata que julga ter percebido. Zango-me com ele, ele irrita-se comigo. Alega que só trouxe o que eu pedi. Digo-lhe que está a brincar, acusa-me de insulto, não brinca em serviço. Zango-me a sério, levanto-me e dou-lhe uma bofetada.

O nexo de uma ação com o seu agente envolve uma forma de atribuição não inteiramente coadunável com o tipo de alinhamento decorrente duma semântica comprometida com uma ontologia do acontecimento anónimo. Por isso, Ricoeur propõe o uso do termo *adscrição*, para distinguir esta forma específica de atribuição. O termo justifica-se pelo facto do conceito apresentar uma nuance específica, na relação da ação ao agente, distinta da mera atribuição lógica e da imputação moral.

Quando digo: *x é A*, a propriedade *A* (ser alto, por exemplo) aplica-se ao sujeito *x*, como universal que vem qualificá-lo, enquadrando-o na classe dos indivíduos que apresentam essa característica (serem altos). *A* é um atributo que, podendo assignar-se a qualquer indivíduo da classe, não pertence propriamente a nenhum em particular.

Pode-se dizer que, quando *entro no estabelecimento*, sou *eu* que pratico essa ação, ela pertence-me em exclusivo, não pode atribuir-se a mais ninguém. Também da bofetada que dei ao empregado se pode dizer que foi uma ação *minha*, fui eu que a pratiquei, pode, por isso, ser-me atribuída, no sentido de *adscrita*. Mas, neste último caso, há mais: o ato, a bofetada, transporta uma carga moral, censurável, incriminatória, que não está presente no simples ato de entrar no estabelecimento. A atribuição, por assim dizer, neutra da ação ao seu agente (*adscrição*) distingue-se desta maneira de um ato dito responsável, por isso imputável a um sujeito, porque dele depende e pelo qual ele pode responder. Imbuído duma tonalidade mais afetiva e enquadrável num âmbito ético-jurídico, o conceito de imputação já remete para «o ato de tomar um agente como responsável por ações consideradas, em si mesmas, como permitidas ou não» (SMCA: 121)¹²⁰.

No âmbito de uma teoria da ação, podemos dizer que ser agente é mais do que ser locutor, a ação é mais do que um mero ato de fala. Para justificar esta ideia e em jeito de

¹²⁰ *Ibidem*, «l'acte de tenir un agent pour responsable d'actions tenues elles-mêmes pour permises ou non permises».

resenha histórica, Ricoeur começou por invocar a distinção que Aristóteles faz, na *Ética a Nicómaco*, entre ações voluntárias e involuntárias, estas feitas por ignorância ou constrangimento e aquelas, feitas de bom grado, podendo ainda ser precedidas de deliberação. Embora não apresentando ainda um conceito unificado de vontade, Aristóteles já distinguia as ações cujo princípio se encontra *no* agente, daquelas, mais próximas da escolha preferencial ou deliberada (*proaíresis*), que dependem *dele*. É o caso da escolha preferencial. Nesta, segundo Ricoeur, conjugam-se dois polos: um tem a ver com a ideia de *princípio* (*arché*), sendo imanente, interno, mas comum, porque atribuível também à natureza; o outro designa-se por intermédio de um nome, um pronome ou uma descrição definida: «se, então, não é o termo “princípio”, nem sequer a proposição “em”, que especificam a relação da ação ao agente, só pode fazê-lo a conjunção entre o princípio e um dos termos que respondem à questão *quem?* (“nós”, etc.) (SMCA: 113)¹²¹. Com ou sem deliberação, das ações voluntárias diz-se que dependem de quem as pratica. Nesse sentido, estamos aqui perante «*um princípio que é um si, um si que é princípio*» (SMCA: 113)¹²².

Servindo-nos do exemplo acima - não quis tropeçar na cadeira, mas aconteceu. Tal facto ocorreu na confluência de vários encadeamentos causais, insere-se, por isso, na ordem natural dos acontecimentos. Mas, para me sentar à mesa já tive que orientar o meu corpo de certa maneira, quebrando inércias, interferindo no processo natural. A ação segue aqui dois princípios, um dos quais tem origem na natureza (não posso sentar-me sem atender às características físicas do meu corpo) e o outro não, obedecendo a um poder de *iniciativa*, relativamente ao qual só pode falar-se em sentido figurado, porque é então como se fôssemos pais e mestres dos nossos atos. Este modo de falar começa, segundo Ricoeur¹²³, com Aristóteles. Da sua *Ética a Nicómaco* e a propósito do conjunto de ações que formam o carácter, nas quais o homem se responsabiliza com a natureza, cita: «de facto, somos realmente nós próprios, em certa medida, causas parciais [*sunaitioi pôs*] das nossas próprias disposições» (SMCA: 115)¹²⁴. Outras causas residem na natureza. Segundo Ricoeur, Aristóteles pretende alargar a nossa responsabilidade à personalidade total, incluindo hábitos

¹²¹ *Ibidem*, «Si donc ce n'est ni le terme "principe", ni même la préposition "dans", qui spécifient la relation de l'action à l'agent, seule peut le faire la conjonction entre le principe et l'un des termes qui répondent à la question *qui?* ("nous", etc.)».

¹²² *Ibidem*, «*un principe qui est soi, un soi qui est principe*».

¹²³ Cf. SMCA, 115.

¹²⁴ *Ibidem*, «en fait, nous sommes bien nous-mêmes, dans une certaine mesure, partiellement causes [*sunaitioi pôs*] de nos propres dispositions».

e disposições. Por outro lado, quer também salvaguardar o carácter relativo e, portanto, limitado, da nossa responsabilidade.

Em resumo: a análise da ação faz com que todos os termos da sua rede conceptual girem à volta da questão *quem?*. O seu carácter marcadamente intencional assim o exige. Como diz Ricoeur, «certamente, podemos compreender a intenção enquanto tal; mas, se a arrancámos do seu autor para a examinar, ao atribuir-lha como sendo sua, voltamos a restituir-lha» (SMCA: 117)¹²⁵. Como dizíamos atrás, podemos afirmar que *x* é um elemento no conjunto dos que são *A*. Mas, não faz muito sentido dizer que *A* (o *ser branco*) lhe pertença. Em contrapartida, se dissermos que *x* praticou *B* (deu aquela *bofetada*), já não é tão destituído de sentido dizer-se que *B* é de *x* (a bofetada é daquele que a deu, no sentido de lhe pertencer como ato seu; com mais ou menos intenção, deliberada ou não, foi escolhida de entre várias possibilidades, é *sua*, portanto).

Não pretendemos entrar na análise das aporias da adscrição, salvo para falarmos do *poder de agir* que é atribuível ao sujeito. Este poder é a capacidade de *iniciativa* que já referimos. Lembrando o seu carácter problemático, antinómico e dialético, Ricoeur vai trazer Kant à colação, evocando a tese relativa ao terceiro conflito das ideias transcendentais, tal como exposta na *Crítica da Razão Pura*: «A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenómenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar» (Kant, 1985: 406).

Na explicação desta tese, Kant admite a existência da liberdade, como causa transcendental, inteligível, numérica, reconhecível pela análise dos efeitos, que podemos constatar no campo fenoménico e cuja explicação não ficaria completa sem aquele pressuposto. Ao ser deixada por resolver, no plano teórico, a antinomia que opõe liberdade e determinismo, permite que se defendam ambas as posições, tese e antítese, desde que colocadas em planos diferentes: «a liberdade, como ideia transcendental pura, sem laços fenomenais, constitui o sentido último da faculdade de começar por si mesmo uma série causal» (SMCA: 132)¹²⁶. E ainda: “sobre esta liberdade transcendental se funda o conceito

¹²⁵ *Ibidem*, «Nous pouvons certes comprendre l'intention en tant que telle; mais, si nous l'avons détachée de son auteur pour l'examiner, nous la lui restituons en la lui attribuant comme étant la sienne».

¹²⁶ *Ibidem*, «la liberté comme idée transcendante pure, sans attaches phénoménales, constitue le sens ultime de la faculté de commencer de soi-même une série causale».

prático de liberdade, quer dizer, a independência da vontade relativamente ao constrangimento das inclinações da sensibilidade» (SMCA: 132)¹²⁷. De qualquer modo, a aceitação da tese implicaria que, uma vez iniciada uma nova série de fenómenos, estes se desenrolariam segundo as leis da natureza, o que equivale a dizer, servindo-nos de termos próprios de uma teoria da ação, que a série dos motivos se entrelaça aqui com a série das causas. E como os motivos são vivenciados como causas e a sua pesquisa seria interminável, a averiguação deles só pode fechar-se com a indicação do agente ou atuante. O(s) motivo(s) que o faz(em) agir é ele que o(s) escolhe.

Ainda que relativa, pois não se trata de um primeiro começo em absoluto, mas tão-só de uma nova série, iniciada por mim e com ela arrastando novas consequências, uma intervenção originária na ordem natural das coisas, parece factual. Além disso, «começo absoluto, a respeito de uma série particular de acontecimentos, a liberdade não é mais do que um começo relativo, no tocante ao curso inteiro do mundo» (SMCA: 128)¹²⁸. Mas, não deixa de ser importante notar a função integradora do começo relativo, no plano prático, realçando «esta distinção entre começo *do* mundo e começo *no* mundo [...]» (SMCA: 128)¹²⁹.

Quando (voltando ao exemplo acima) cheguei junto ao estabelecimento e entrei nele, fi-lo porque assim quis, podia não ter entrado e isso mudaria a minha vida. Esta *série*, que me levou à *bofetada*, aconteceu, é um facto, mas, de qualquer modo, também fui *eu* que a *fiz acontecer*. Na busca do *porquê?* os motivos entrelaçam-se com as causas e é o agente que os articula com fazendo parte do seu comportamento. Mas, este comportamento é, em si mesmo, uma com-fusão. Dá-se um entrelaçamento, sem o qual «não se poderia dizer que agir é produzir mudanças no mundo» (SMCA: 130)¹³⁰. Mas, como descobrir o ponto de articulação entre o agir e o padecer, a iniciativa e a sujeição, a ordem que encetamos e aquela onde nos inserimos, a nossa ordem e a ordem do mundo?

Somos levados a pensar que é por via do corpo próprio que o poder de agir se entrelaça com a própria capacidade em sofrer os efeitos das ações (próprias e alheias). O que é que nos insere no mundo (sensível) senão o corpo? Mas, então, como entender este corpo?

¹²⁷ *Ibidem*, «Sur cette liberté transcendante se fonde le concept *pratique* de liberté, c'est-à-dire l'indépendance de la volonté par rapport à la contrainte des penchants de la sensibilité

¹²⁸ *Ibidem*, «commencement absolu eu égard à une série particulière d'événements, la liberté n'est qu'un commencement relatif eu égard au cours entier du monde».

¹²⁹ *Ibidem*, «cette distinction entre commencement *du* monde e commencement *dans* le monde [...]».

¹³⁰ *Ibidem*, «on ne pourrait pas dire qu'agir, c'est produire des changements dans le monde».

Instrumento da vontade, no momento de agir? Tal pensamento levanta, de imediato, a suspeita de estarmos a cair na armadilha do chamado «erro categorial»¹³¹, como se existisse *alguém* separado do corpo a comandá-lo, a servir-se dele como utensílio. Fará mais sentido seguir a pista de Kant, considerando o *carácter* como um efeito sensível, no mundo fenoménico, da liberdade, entendida como *coisa em si*? Seja como for, Ricoeur acha que, no que se refere a Kant, importa conjugar tese e antítese, porque, na prática, a iniciativa é real, enquanto «*intervenção* do agente da ação no curso do mundo, intervenção que *causa* efetivamente mudanças no mundo» (SMCA: 133)¹³². De cada vez que a iniciativa acontece é como se um nascimento ocorresse e «cada resultado dum silogismo prático é uma ação efetiva, que introduz um facto novo na ordem do mundo, o qual desencadeia, por sua vez, um encadeamento causal» (SMCA: 134)¹³³.

Já que a ação envolve a interligação de vários elementos, ela é como um texto e «exige ser interpretada em função das suas conexões internas» (Ricoeur, 1989?: 192). Quanto ao sujeito, embora reconhecido como pivô, para o compreendermos como tal teremos de prestar atenção a toda a cadeia inter-significante.

«De acordo com esta exigência, parece necessário não nos limitarmos a opor o carácter finito da investigação sobre o agente ao carácter infindo da que incide sobre os motivos. O poder de agir consiste precisamente na ligação de uma investigação com a outra, nisso se refletindo a exigência de ligar o *quem?* ao *porquê?* através do *quê?* da ação» (SMCA: 133)¹³⁴.

Qual é então, aqui, o estatuto e o papel do corpo? Enquanto corpo próprio ou somático, ele parece constituir o eixo de articulação essencial, capaz de ligar espírito e matéria, integrando as pessoas na ordem do mundo. Eu sei, cada um de nós sabe e sente que *pode* atuar e, por via disso, intervir no mundo. Este poder, que se sabe e se sente, remete para

«uma ontologia do *corpo próprio*, quer dizer, *um* corpo que é também o *meu* corpo e que, pela sua dupla submissão, quer à ordem dos corpos físicos, quer à ordem das

¹³¹ Cf. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, nomeadamente o capítulo I.

¹³² *Ibidem*, «*intervention* de l'agent de l'action dans le cours du monde, intervention que *cause* effectivement des changements dans le monde».

¹³³ *Ibidem*, «chaque résultat d'un syllogisme pratique est une action effective qui introduit un fait nouveau dans l'ordre du monde, lequel fait déclenche à son tour une chaîne causale».

¹³⁴ *Ibidem*, «En accord avec cette exigence, il apparaît nécessaire de ne pas se borner à opposer le caractère terminable de l'enquête sur l'agent et le caractère interminable de l'enquête sur les motifs. La puissance d'agir consiste précisément dans la liaison entre l'une et l'autre enquête, où se reflète l'exigence de lier le *qui ?* au *pourquoi ?* à travers le *quoi ?* de l'action».

pessoas, se posiciona no ponto de articulação dum poder de agir que é o nosso e dum curso das coisas que releva da ordem do mundo» (SMCA: 135)¹³⁵.

Entro no estabelecimento e sento-me à mesa. Nada disto faz sentido sem a consideração do corpo, não só no tocante às ações de base (como o simples facto de mexer as pernas), mas também relativamente a toda a sequência do relato, já que não consigo pensar-me a executar qualquer das ações que ele refere sem esta condição, que é a de ter um corpo, este corpo que é o *meu*. Mas, se o corpo não é mero instrumento, também não podemos considera-lo em abstrato; de algum modo aquilo que *eu* sou, sou-o através dele, *eu sou* aquilo que advém das suas potencialidades. Porém, na medida em que não as realizo todas, serei mais do que isso, pois escolho, de entre as várias possibilidades de atuação, aquela que mais me interessa. Há aqui uma abertura que se projeta no futuro, como horizonte de possíveis, temporalmente realizáveis.

¹³⁵ *Ibidem*, «une ontologie du *corps propre*, c'est-à-dire d'un corps qui est aussi *mon* corps et qui, par sa double allégeance à l'ordre des corps physiques et à celui des personnes, se tient au point d'articulation d'un pouvoir d'agir qui est le nôtre et d'un cours des choses qui relève de l'ordre du monde».

2. IDENTIDADE E PERMANÊNCIA

Identificar um objeto é reconhecê-lo como continuando a ser o mesmo. Uma mesma coisa pode ser sucessivamente reconhecida, não apenas segundo a ordem do tempo, mas também em diferentes localizações do espaço. Para que esse reconhecimento se dê, é indispensável que a coisa continue a apresentar, senão todas, pelo menos o núcleo essencial das suas características fundamentais. Mesmo que nenhuma alteração notássemos na coisa considerada, alguma mudança tinha de ter ocorrido, para que pudéssemos aperceber-nos de que ela era ainda a mesma, noutro instante ou noutro lugar. Toda a persistência implica, de imediato, alguma forma de diferenciação.

No capítulo 1 do QUINTO ESTUDO, em *Soi-même comme un autre*, ao abordar o problema da identidade pessoal, Ricoeur começa por centrar a sua análise no conceito de mesmidade, em articulação com a questão da permanência no tempo.

Começamos, tal como Ricoeur, por expor os critérios da identidade. Segundo a tradição, eles são reconhecidamente quatro.

O primeiro é a identidade numérica: «de duas ocorrências duma coisa designável, na linguagem comum, por um nome invariável, diremos que elas não formam duas coisas diferentes, mas “uma única e a mesma”» (SMCA: 140)¹³⁶. Ser numericamente idêntica é, então, manter-se como sendo única, para além da diversidade das suas ocorrências. Identificar é, aqui, reidentificar e conhecer é reconhecer.

O segundo critério é a identidade qualitativa: duas coisas são de tal modo semelhantes que as poderíamos substituir, indiferentemente, uma pela outra, sem que nos apercebêssemos da troca. Diz Ricoeur que se trataria duma «operação de substituição sem perda semântica» (SMCA: 141)¹³⁷.

Em terceiro lugar vem «a *continuidade ininterrupta* entre o primeiro e o último estágio de desenvolvimento daquilo que tomamos como sendo o mesmo indivíduo» (SMCA: 141)¹³⁸. Pensemos num homem adulto e nas parcas semelhanças que ele terá com o aspeto

¹³⁶ *Ibidem*, «de deux occurrences d’une chose désignée par un nom invariable dans le langage ordinaire, disons-nous qu’elles ne forment pas deux choses différentes mais “une seule et même chose”».

¹³⁷ *Ibidem*, «opération de substitution sans perte sémantique».

¹³⁸ *Ibidem*, «la *continuité ininterrompue* entre le premier et le dernier stade du développement de ce que nous tenons pour le même individu».

que teve em criança. Aqui, mais do que reconhecermos que se trata do mesmo indivíduo, teremos que ser informados desse facto por via indireta.

A continuidade ininterrupta pressupõe a permanência no tempo, que, sendo aqui o quarto critério, é o princípio que subjaz a todos os outros. Ocorrer mais do que uma vez, embora sendo uma só coisa, é manter-se no tempo. O reconhecimento desse *quantum*, que se mantém, apoia-se na percepção das semelhanças que nele se detetam. Quando a dúvida se insinua, é o corpo que desempata, isto é, comparamos o aspeto de um indivíduo com aquele que a memória nos dá, vemos as marcas materiais da sua presença atual como vestígios irrecusáveis da sua estadia anterior. A passagem do tempo altera, mas também guarda a semelhança. É um pouco ao contrário, relativamente à continuidade. Aqui, o tempo acaba sempre por ser fator de dissemelhança. Mais do que conhecida ou reconhecida, a continuidade do indivíduo é pressuposta, com base numa interpretação. Trata-se de pôr em relação uma sequência de variações, atando-as, por assim dizer, ao novelo de uma estrutura subjacente ou de uma organização comum (por exemplo, nos seres vivos, o código genético). É que a continuidade no tempo envolve, inevitavelmente, uma tendência para a alteração, para a dissemelhança, que não é mais do que a outra face daquilo que permanece. Só a permanência, no fim de contas, é que pode garantir e fundamentar a ideia de continuidade e é por isso que também se lhe chama o «transcendental da identidade numérica» (SMCA: 142)¹³⁹.

Então, «toda a problemática da identidade pessoal vai girar à volta desta busca dum invariante relacional, atribuindo-lhe a significação forte de permanência no tempo» (SMCA: 142-143)¹⁴⁰. Esta permanência é bidimensional, é o tempo que reúne à medida que separa, numa «dupla valência da permanência no tempo, consoante designa a imutabilidade do *idem* ou a manutenção de si do *ipse*» (SMCA: 368)¹⁴¹.

Enquanto maneira habitual de reagir, própria de cada indivíduo, ou, nas palavras de Ricoeur, «o conjunto de marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano

¹³⁹ *Ibidem*, «le transcendantal de l'identité numérique».

¹⁴⁰ *Ibidem*, «toute la problématique de l'identité personnelle va tourner autour de cette quête d'un invariant relationnel, lui donnant la signification forte de permanence dans le temps».

¹⁴¹ *Ibidem*, «la double valence de la permanence dans le temps, selon qu'elle désigne l'immutabilité de l'*idem* ou le maintien de soi de l'*ipse*».

como sendo o mesmo» (SMCA: 144)¹⁴², o carácter designa aquilo que mais nos aproxima da identidade, considerada do ponto de vista dos critérios acima definidos. Assente em base biológica e resultando da sedimentação de hábitos adquiridos, o carácter representa o polo mais estável da personalidade, aquele onde, no entender de Ricoeur, «*idem* e *ipse* tendem a coincidir» (SMCA: 143)¹⁴³. No outro extremo encontra-se a fidelidade à palavra dada, «onde a ipseidade se liberta da mesmidade» (SMCA: 143)¹⁴⁴. Limitados à inércia de impulsos biológicos, assemelhar-nos-íamos a árvores. Reduzidos a mecanismos de identificação inconsciente e reativa (ligando-nos a determinados comportamentos, normas e valores), seríamos como pássaros, sem grande poder de iniciativa. Em qualquer destas situações, não iríamos além da «inscrição do carácter na Mesmidade» (SMCA: 144, nota 1)¹⁴⁵.

Não podemos esquecer, porém, que a formação de hábitos leva tempo, envolvendo, para além das vertentes biológica e reativa, uma sequência infinda de pequenas escolhas, cuja repetição, pela dimensão temporal que implica, permite uma «reinterpretação do carácter em termos de disposição adquirida» (SMCA: 145-146)¹⁴⁶. Isto representa já um ponto de fuga. Apesar de quase completamente coberto pela dimensão *idem* da personalidade, o si próprio, dimensão *ipse*, começa a libertar-se, já por via do consentimento (dimensão passiva de aceitação daquilo que, em nós, como condição ou poder, está dado à partida), quer por meio duma alteridade assumida (por via da qual «se integram nos traços de carácter os aspetos da preferência valorativa» (SMCA: 147)¹⁴⁷).

Por esta interligação entre hábitos em processo de formação e hábitos adquiridos ou disposições, o carácter pode ser entendido como dialética de inovação e sedimentação, onde o corpo vai ficando, como resíduo de traços simultaneamente físicos e comportamentais ou psíquicos, como marca característica, como espécie de segunda natureza, onde o corpo não é só terra e água, é também fogo e ar, é gesto e palavra. Parece evidente que «o meu carácter sou eu, eu próprio, *ipse*; mas este *ipse* anuncia-se como *idem*» (SMCA: 146)¹⁴⁸. Próximo das coisas, embora tendendo a libertar-se delas, «o carácter é verdadeiramente o “quê” do

¹⁴² *Ibidem*, «l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même».

¹⁴³ *Ibidem*, «*idem* et *ipse* tendent à coïncider».

¹⁴⁴ *Ibidem*, «ou l'ipséité s'affranchit de la mêmeté».

¹⁴⁵ *Ibidem*, «inscription du caractère dans la Mêmeté».

¹⁴⁶ *Ibidem*, «réinterprétation du caractère en termes de disposition acquise».

¹⁴⁷ *Ibidem*, «s'intègrent aux traits de caractère les aspects de préférence évaluative».

¹⁴⁸ *Ibidem*, «mon caractère c'est moi, moi-même, *ipse*; mais cet *ipse* s'annonce comme *idem*».

“quem”» (SMCA: 147)¹⁴⁹; mas, porque se desenvolve no tempo e tem, por isso, uma história, implica já a presença de um *si* que, ao manter-se com «perseverança na fidelidade à palavra dada» (SMCA: 148)¹⁵⁰, para lá de toda e qualquer contrariedade, desafiando o tempo e as mudanças que ele arrasta, faz apelo a uma outra concepção de sujeito e uma «modalidade de permanência no tempo suscetível de ser diametralmente oposta à do carácter» (SMCA: 149)¹⁵¹.

A questão da identidade pessoal, equacionada como continuidade e permanência do mesmo no tempo, levanta questões que, tal como mostra a tradição analítica, se transformam em paradoxos. A esse propósito, Ricoeur começa por evocar o filósofo inglês Locke e o seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*¹⁵², para nos falar do seu conceito de identidade, entendido como identificação de algo consigo mesmo: «é, com efeito, comparando uma coisa com ela mesma, em tempos diferentes, que formamos as ideias de identidade e diversidade» (SMCA: 151)¹⁵³. Segundo Ricoeur, esta concepção de identidade envolve tanto a dimensão da mesmidade, pela operação de comparação, como a da ipseidade, pela identificação instantânea, mantida através do tempo, duma coisa consigo própria. Mas, o seguimento da análise vai destrinçar este modo de ver em dois critérios de segunda ordem, consoante se trate das coisas em geral (onde prevalece uma noção de identidade mais próxima dum critério corporal) ou da identidade pessoal (se atendermos ao valor da reflexão, transformada em memória, no fio da continuidade que vai de instante a instante). Como exemplos da identidade corporal, mencionam-se os casos do «navio ao qual se mudaram todas as peças, o carvalho cujo crescimento se acompanha da bolota até à árvore, o animal ou até o homem do qual se segue o desenvolvimento desde o nascimento até à morte» (SMCA: 151)¹⁵⁴. É o princípio da manutenção da organização que aqui se impõe. Mas, tratando-se dum princípio formal (com outros materiais seria possível construir um número

¹⁴⁹ *Ibidem*, «Le caractère, c'est véritablement le "quoi" du "qui"».

¹⁵⁰ *Ibidem*, «persévérance de la fidélité à la parole donnée».

¹⁵¹ *Ibidem*, «une modalité de permanence dans le temps susceptible d'être polairement opposée à celle du caractère».

¹⁵² A versão citada por Ricoeur é : *Éssai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. fr. de P. Coste, Paris, Vrin, 1972.

¹⁵³ *Ibidem*, «c'est en effet en comparant une chose avec elle-même dans des temps différents que nous formons les idées d'identité et de diversité».

¹⁵⁴ *Ibidem*, «le navire dont on a changé toutes les pièces, le chêne dont on accompagne la croissance du gland à l'arbre, l'animal et même l'homme dont on suit le développement de la naissance à la mort».

incontável de cópias idênticas) poderíamos, então, perguntar se, após termos mudado todas as tábuas, todas as peças, aquele navio, enquanto indivíduo, seria ainda o mesmo. A mesma questão se colocaria em relação ao carvalho, do qual mudaram todas as células, se compararmos a bolota com a árvore.

Quando a identidade pessoal se torna identidade psíquica, pelo trabalho da reflexão e da memória, vemo-nos confrontados com outro tipo de aporias, nomeadamente aquelas «que dizem respeito aos limites, às intermitências (durante o sono, por exemplo), às falhas de memória» (SMCA: 152)¹⁵⁶.

Mas, até a distinção destes dois critérios é problemática, já que assenta num pressuposto errado, como se a memória, enquanto expressão, não fosse também ela um fenómeno corporal. Não sou apenas o que posso lembrar e exprimir na forma de relato, mas também a memória dos procedimentos que encarno, sendo bem verdade que o meu corpo se *lembra* dos gestos de andar, acenar ou gritar. Podemos estar perante questões indecidíveis, como a do «caso do príncipe, cuja memória é transplantada para o corpo dum sapateiro: este torna-se no príncipe que se recorda ter sido, ou é antes o sapateiro que os outros continuam a observar?» (SMCA: 152)¹⁵⁷. Também o comportamento do sapateiro, com toda a sua gestualidade, afetado por novas memórias incorporadas, iria, certamente, começar a ter uma aparência deveras estranho.

Hume radicaliza ainda mais a questão, ao concluir como sendo ilusória uma ideia de identidade pessoal¹⁵⁸, já que, «ao examinar o “seu interior”, não encontra senão uma diversidade de experiências e nenhuma impressão invariável relativa à ideia dum si» (SMCA: 153)¹⁵⁹. O que é que nos inclina, então, a acreditar na existência desta identidade? Segundo Hume, é a *imaginação*, à qual se atribui «a faculdade de passar facilmente duma experiência à outra, quando a diferença entre elas é fraca e gradual, desse modo

¹⁵⁶ *Ibidem*, «concernant les limites, les intermittences (durant le sommeil par exemple), les défaillances de la mémoire».

¹⁵⁷ *Ibidem*, «le cas d'un prince dont on transplante la mémoire dans le corps d'un savetier ; celui-ci devient-il le prince qu'il se souvient avoir été, ou reste-t-il le savetier que les autres hommes continuent d'observer ?».

¹⁵⁸ Para esta discussão, Ricoeur baseia-se, sobretudo, na sua própria leitura da obra de David Hume, *A Treatise of Human Nature* (2ª ed. por P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978), embora cotejando-a com a tradução francesa de A. Leroy (*Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968).

¹⁵⁹ *Ibidem*, «à l'examen de "son intérieur" il ne trouve qu'une diversité d'expériences et nulle impression invariable relative à l'idée d'un soi».

transformando a diversidade em identidade» (SMCA: 153)¹⁶⁰. Perguntamos logo de seguida: *quem é este* que entra em si, que se interroga, que analisa as suas percepções fugidias? Para poder encontrar, tem de procurar. Para procurar, tem de estar de algum modo presente. E é por continuar presente que pode constatar o falhanço da procura: constata que não encontra.

Mas, voltemos às experiências imaginárias ou variações imaginativas sobre a identidade pessoal. Designadas como *puzzling cases*, são levadas ao limite por Derek Parfit, nomeadamente na sua obra *Reasons and Persons*, que Ricoeur passa a analisar¹⁶¹.

Parfit, na leitura que dele faz Ricoeur, concentra-se no ataque à crença vulgar relacionada com a existência separada dum núcleo identitário permanente, reclamando que, não só não é possível chegar a uma conclusão definitiva acerca dessa questão, como a sua definição não é importante (nomeadamente do ponto de vista moral). Contra este tipo de crença ele avança com uma tese, que chama de *reductora* e entende a identidade pessoal como uma conexão impessoal de acontecimentos interligáveis, sem necessidade de se pôr a questão de saber a quem acontecem. Segundo essa tese, «"a existência de uma pessoa consiste exatamente na existência de um cérebro e de um corpo e na ocorrência duma série de eventos físicos e mentais, ligáveis entre si"» (SMCA: 157)¹⁶². O cérebro preenche aqui (pelo que parece) uma certa função-pessoa, abstrata e impessoal, sendo a chave para os fenómenos psíquicos e a coordenação corporal. O si próprio desaparece, sendo esse «o fenómeno central que a tese reduz, a saber, a posse por alguém do seu próprio corpo e da vivência dele» (SMCA, 158)¹⁶³. Ora, é claro que «toda a questão consiste em saber se o si próprio¹⁶⁴ releva duma sequência serial de factos, da epistemologia dos observáveis, em última instância, da ontologia do acontecimento» (SMCA, 158)¹⁶⁵. Esquecendo a pertença (aquilo que é meu em sentido próprio), reduzindo o corpo a uma sequência de eventos,

¹⁶⁰ *Ibidem*, «la faculté de passer avec facilité d'une expérience à l'autre si leur différence est faible et graduelle, et ainsi de transformer la diversité en identité».

¹⁶¹ Nestas análises, Ricoeur refere-se, principalmente, à obra de Parfit intitulada *Reasons and Persons*, publicada pela Oxford University Press, em 1986.

¹⁶² *Ibidem*, «"l'existence d'une personne consiste exactement en l'existence d'un cerveau et d'un corps et dans l'occurrence d'une série d'événements physiques et mentaux reliés entre eux"», citado e traduzido por Ricoeur, a partir da referida obra de Parfit, *Reasons and Persons*, p. 211.

¹⁶³ *Ibidem*, «le phénomène central que la thèse réduit, à savoir la possession par quelqu'un de son corps et de son vécu».

¹⁶⁴ É desta maneira que traduzimos o termo *mienneté*, correspondente ao alemão *Jemeinigkeit*, noção próxima da *ipseidade* e referindo aquilo que é sempre, em cada momento, meu.

¹⁶⁵ *Ibidem*, «toute la question est de savoir si la mienneté relève de la gamme des faits, de l'épistémologie des observables, finalement de l'ontologie de l'événement».

passíveis de uma descrição impessoal, o que a tese de Parfit implica é uma espécie de neutralização do corpo próprio. Pode-se dizer que, «neste sentido, a tese redutora provoca a redução do corpo próprio a um corpo qualquer» (SMCA: 159)¹⁶⁶. Ora, é preciso notar que este corpo me pertence verdadeiramente, não é apenas um corpo entre outros corpos.

A identidade constituiria, assim, segundo Parfit, uma espécie de *facto suplementar* e é para se opor a esta ideia, apelada de *tese não redutora*, que ele apresenta os seus *puzzling cases*. O problema da preservação da memória é fundamental na consideração desses casos. Detenhamo-nos um pouco na consideração de um deles, imaginando a seguinte situação de teletransporte:

«é feita uma cópia exata do meu cérebro, esta cópia é transmitida via rádio a um posto recetor, colocado noutro planeta, onde uma máquina, baseada na informação recebida, vai reconstituir uma réplica perfeita de mim mesmo, idêntica, portanto, no sentido de exatamente semelhante, quanto à organização e ao encadeamento de estados de coisas e eventos. [Indo ao seu encontro], o meu cérebro e o meu corpo são destruídos no decurso da minha viagem espacial. A questão agora é a de saber se eu *sobrevivo* na minha réplica ou se morri. O caso é indecível: quanto à identidade numérica, a minha réplica é um outro diferente de mim; quanto à identidade qualitativa, ela é indiscernível de mim, portanto, substituível» (SMCA: 161)¹⁶⁷.

Seja qual for o critério, corporal ou psíquico, é evidente que se trata aqui da preservação da memória, reduzida à sua condição de (conjunto de) traço(s) mnésico(s), e, portanto, encarada segundo uma vertente tecnológica, informacional. Ora, eu posso fazer as cópias que quiser dum *disco rígido* e, de seguida, descarregar a informação nele contida noutro disco qualquer, mas, por mais que isso funcione, *quem* é que vai interpretar tal funcionamento? No exemplo citado, quem é que vai viver em cada réplica? Reduzir a memória própria ao traço mnésico é reduzi-la à mesmidade. Ora, de duas cópias separadas, ainda que perfeitas, nenhuma delas vai dizer que é a outra, para além de que, exatamente a partir do instante da separação, o tempo começaria a tecer histórias diferentes em cada uma

¹⁶⁶ *Ibidem*, La thèse réductionniste, en ce sens, marque la réduction du corps propre au corps quelconque».

¹⁶⁷ *Ibidem*, «il est fait une copie exacte de mon cerveau, cette copie est transmise par radio à un poste récepteur placé sur une autre planète où une machine reconstitue sur la base de cette information une réplique exacte de moi-même, donc identique au sens d'exactement semblable quant à l'organisation et à l'enchaînement des états de choses et des événements. [...] mon cerveau et mon corps sont détruits au cours de mon voyage spatial. La question est de savoir si j'ai *survécu* dans ma réplique ou si je suis mort. Le cas est indécidable : quant à l'identité numérique, ma réplique est un autre que moi ; quant à l'identité qualitative, elle est indiscernable de moi, donc substituable».

delas. Nesta perspetiva, não é só quanto à identidade numérica que as réplicas são outros, também no tocante à *qualidade* elas se tornam, a partir dum certo momento, insubstituíveis.

Por outro lado, sendo tal ficção tecnológica concebível, ainda que questionável, ela não deixa de pôr outros problemas. Será que o cérebro *representa* condignamente o corpo que, supostamente, controla e a pessoa que alguém é? De certa forma, o cérebro é *também* o corpo todo, da mesma forma que o corpo se prolonga no meio envolvente. Podemos pensar, como diz Ricoeur, num certo «enraizamento terreno do homem» (SMCA: 162)¹⁶⁸. Tal como não parece fazer sentido pensar a memória sem o corpo, será possível pensar o homem sem o seu meio envolvente? Nesse sentido, parece exagerado e mesmo abusivo considerar o cérebro como o equivalente da pessoa. Talvez se encontre aqui o calcanhar de Aquiles da tese de Parfit. Compreende-se que o cérebro represente, para uma ontologia do acontecimento impessoal, o lugar ideal para situar os eventos que, direta ou indiretamente, se referem à pessoa, sobretudo se queremos evitar atribuir-lhe uma existência separada. Só que não se pode desconectar a sequência de eventos psicológicos e corporais do facto de eles pertencerem a alguém, o facto de eles *me* pertencerem. O que *me* acontece são os *meus* pensamentos, os *meus* aborrecimentos e alegrias, o *meu* cansaço ou o cansaço do *meu* corpo, o *meu* bocejo. Certamente que, no âmbito da mesmidade, o caso se mostra indecível, mas essa é uma visão francamente redutora do problema. Pode-se reduplicar a estrutura, mas há um elemento que, em toda a experiência, não pode descurar-se: é «a *temporalidade*, não da viagem, mas do viajante teletransportado» (SMCA: 163)¹⁶⁹. É essa dimensão incontornável que nos confronta com a historicidade do si próprio, irreduzível a qualquer descrição impessoal.

Podemos, então, reconhecer nas *variações imaginativas*, abundantemente tratadas em forma de exercício literário, o questionamento profundo da identidade narrativa. Por isso, «a literatura se mostra como um vasto laboratório para experiências de pensamento, onde se põem à prova do relato as possibilidades de variação da identidade narrativa» (SMCA: 176)¹⁷⁰. O que sempre está em causa, no jogo de forças inerente ao evoluir da personagem, com o andamento da intriga, é a mesma tensão que se estabelece entre a mesmidade emblemática do carácter e a ipseidade característica da afirmação de si mesmo, apesar e

¹⁶⁸ *Ibidem*, «enracinement terrien de l'homme».

¹⁶⁹ *Ibidem*, «la *temporalité*, non du voyage, mais du voyageur télé-transporté».

¹⁷⁰ *Ibidem*, «la littérature s'avère consister en un vaste laboratoire pour des expériences de pensée où sont mises à l'épreuve du récit les ressources de variation de l'identité narrative».

através de todo o tipo de contrariedades. É que contar com alguém não é apenas confiar na estabilidade do seu carácter; é também «esperar que o outro mantenha a sua palavra, independentemente de quaisquer mudanças suscetíveis de afetar as disposições duráveis pelas quais o reconhecemos» (SMCA: 176)¹⁷¹.

As experiências imaginárias, sempre ficcionadas, concretizáveis ou não, mas concebíveis, giram sempre, na literatura, à volta dum elemento invariante, que é «a condição corporal, vivida como mediação existencial entre si e o mundo» (SMCA: 178)¹⁷². Ora, «na medida em que o corpo próprio é uma dimensão do si, as variações imaginativas *em torno* da condição corporal são variações sobre o si e a sua ipseidade» (SMCA: 178)¹⁷³. Nesse sentido, «a Terra é, aqui, mais do que um planeta: é o nome mítico da nossa ancoragem corporal no mundo» (SMCA: 178)¹⁷⁴, de modo que se torna artificial e arbitrária qualquer conceção que desenraíze o homem desta sua condição terrena. Ora, precisamente neste aspeto, a ficção literária difere geralmente daquilo com que nos confrontámos nos *puzzling cases*: neles, por força da equação *cérebro = pessoa*, é ferida de morte aquela ligação fundamental do homem à terra (entendida como chão e planeta); ao contrário, «a ação “imitada”, em e por intermédio da ficção, mantém-se também ela submetida à pressão da condição corporal e terrestre» (SMCA: 178)¹⁷⁵. A pessoa não é redutível ao corpo entendido como coisa. E só a coisa é manipulável. Ora, precisamente, «em experiências de bissecção, transplantação, reduplicação ou teletransporte, o cérebro representa o ser humano enquanto manipulável» (SMCA: 178)¹⁷⁶. Neste sentido, acrescenta Ricoeur, «as variações imaginativas da ficção científica são variações relativas à mesmidade, ao passo que as da ficção literária se relacionam com a ipseidade [...]» (SMCA: 179)¹⁷⁷.

¹⁷¹ *Ibidem*, «s’attendre que l’autre tienne parole, quels que soient les changements susceptibles d’affecter les dispositions durables à quoi il se laisse reconnaître».

¹⁷² *Ibidem*, «la condition corporelle vécue comme médiation existentielle entre soi et le monde».

¹⁷³ *Ibidem*, «dans la mesure où le corps propre est une dimension du soi, les variations imaginatives autour de la condition corporelle sont des variations sur le soi et son ipséité».

¹⁷⁴ *Ibidem*, «La Terre est ici plus et autre chose qu’une planète : c’est le nom mythique de notre ancrage corporel dans le monde».

¹⁷⁵ *Ibidem*, «l’action “imitée”, dans et par la fiction, reste elle aussi soumise à la contrainte de la condition corporelle et terrestre».

¹⁷⁶ *Ibidem*, «Dans les expériences de bissection, de transplantation, de reduplication, de télétransport, le cerveau figure l’être humain en tant que manipulable».

¹⁷⁷ *Ibidem*, «les variations imaginatives de la science-fiction sont des variations relatives à la mêmété, tandis que celle de la fiction littéraire sont relatives à l’ipséité [...]».

A corporeidade e o seu enraizamento terreno revelam-se, deste modo, como fatores fundamentais para o enquadramento da identidade pessoal. E, no que toca à imputação jurídica e moral, mesmo ética (tema que não desenvolveremos),

«não será preciso que a invariante existencial da corporeidade e da mundanidade, em torno da qual giram as variações imaginativas da ficção literária, seja tomada como intransponível, no plano ontológico? Aquilo que as manipulações imaginárias, exercidas sobre o cérebro, violam, será que não é mais do que uma regra, mais do que uma lei, ou seja, [aquilo que, assim é violado não será], precisamente, a condição existencial de possibilidade para que haja regras, leis, quer dizer, em última instância, preceitos dirigidos à pessoa, enquanto agindo e sofrendo? Por outras palavras: não é a diferença entre o si e o mesmo que é inviolável, logo ao nível da corporeidade?» (SMCA: 179)¹⁷⁸.

Por outro lado, «o que sugerem os casos limites, criados pela imaginação narrativa, é uma dialética da posse e da privação, do cuidado e do descuido, da afirmação de si e do seu apagamento» (SMCA: 198)¹⁷⁹, como se o caminho do desapego e da renúncia fosse a estrada real para um verdadeiro encontro de si com e através do outro, com outrem.

¹⁷⁸ *Ibidem*, «ne faut-il pas que l'invariant existentiel de la corporéité et de la mondanéité, autour duquel tournent les variations imaginatives de la fiction littéraire, soit lui-même tenu pour indépassable à un plan ontologique? Ce que les manipulations imaginaires sur le cerveau violent, n'est-ce pas plus qu'une règle, plus qu'une loi, à savoir la condition existentielle de possibilité pour qu'il y ait des règles, des lois, c'est-à-dire, finalement des préceptes adressés à la personne comme agissant et souffrant ? Autrement dit : l'inviolable, n'est-ce pas la différence entre le soi et le même, dès le plan de la corporéité?».

¹⁷⁹ *Ibidem*, «Ce que suggèrent les cas limites engendrés par l'imagination narrative, c'est une dialectique de la possession et de la dépossession, du souci et de l'insouciance, de l'affirmation de soi et de l'effacement de soi».

3. IDENTIDADE, CORPO PRÓPRIO E *ALTER EGO*

3.1. Identidade e alteridade

A questão da identidade persegue-nos desde o primeiro momento da leitura de *Soi-même comme un autre*, tendo a nossa reflexão seguido as pistas deixadas, logo no início da obra, por Paul Ricoeur, ao orientar a análise desse conceito segundo direções separadas, embora complementares, dois vetores de análise, apoiados em dois diferentes termos latinos, consoante aquela noção se entenda como *idem* ou como *ipse*.

Poderíamos tomar como primeiro momento da análise o da abstração, ou da identidade-*idem*. O *princípio de identidade* diz-nos que todo o objeto é igual a si próprio, querendo isso dizer que, ante uma nova apresentação de qualquer objeto, abstraímos de todas as características de novidade que ele possa apresentar, para apenas o reconhecermos como sendo o mesmo. Trata-se aqui duma identidade matemática: $A=A$. Ela é abstrata justamente porque, comparativamente, exclui de si toda a diferenciação.

Chamaríamos negativo ao segundo momento, o da alteridade. É o momento de tomarmos consciência da presença do outro, de que é impossível não nos apercebermos. É por direito próprio que a alteridade é constitutiva do *si*, já que «ela pertence ao teor de sentido e à constituição ontológica da ipseidade» (SMCA: 367)¹⁸⁰.

Na alteridade, consideremos, antes de mais o seu lado objetivo. Se medito, logo me dou conta da presença de algo. Ciente dessa presença, fica ainda por determinar a sua natureza: poderá ser uma coisa qualquer, pode ser o mundo, pode até ser Deus. De qualquer modo, parece que Descartes se equivocou, no tocante à índole desta primeira certeza. O primeiro, aqui, é um terceiro. Tal como refere Kant na “Refutação do Idealismo”¹⁸¹ «*a simples consciência, mas empiricamente determinada, da minha própria existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim*» (Kant, 1985: 244). A explicação do teorema assenta nas seguintes considerações. Tenho consciência de mim próprio no tempo. Mas, o

¹⁸⁰ *Ibidem*, elle appartient à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipséité».

¹⁸¹ Kant, *Crítica da Razão Pura*, op. cit., pp. 243-251.

tempo, como forma do sentido interno, englobando uma sucessão, implica a percepção de algo que muda. Este algo não pode ser a própria percepção, que só se altera com a mudança nos fenómenos (com os objetos); terá de ser, então, necessariamente algo distinto dela. Deste modo se prova, segundo Kant, a existência da experiência externa e, portanto, «dos objetos no espaço fora de mim» como condição prévia para a existência (mediatizada) da experiência interna.

Assim, a consciência parece ser, originalmente, um nada, mera possibilidade, ante o objeto (*objectum*) que a vai determinar como percepção de algo - desejado, sentido, imaginado, ou simplesmente pensado. A constatação da minha existência dá-se, por isso, num momento segundo, reflexivo, por uma espécie de dedução: se penso (se algo aparece), existo. Não posso, portanto, dar conta de mim sem a consideração da exterioridade, que é mudança, mudança fenoménica: é o mesmo fenómeno que muda ou é uma sucessão de fenómenos.

A alteridade objetiva pode entender-se:

- como *partes extra partes* (o objeto, qualquer coisa, caracteriza-se pelo facto de ter uma extensão, onde cada parte difere no facto de uma não ser a outra e onde é digno de nota o facto de a mais pequena extensão, quando averiguada a uma escala inferior, rapidamente patentear a infinda multiplicidade da sua (de)composição);

- como diferença numérica (cada objeto é único, nisso se distinguindo de outro qualquer);

- como mudança de configuração (o mesmo objeto, a mesma coisa, muda de forma: ou porque, em diferentes tempos, os seus elementos se combinam de modo diferente; ou porque passa a compor-se de novos elementos, resultantes de alterações nos seus integrantes ou de novas entradas no sistema). A deteção de uma variação contínua no objeto, seja ele pensado, sentido ou desejado, patenteia não só a presença de um múltiplo como a variação dos seus elementos e, portanto, uma alteridade intrínseca no seu modo de aparecer.

Temos, em segundo lugar, a alteridade subjetiva.

É logo na percepção que o sujeito se capta e se revela perante o objeto. Essa presença, esse modo de estar perante o que aparece, é estruturante e, por isso, incontornável. A alteridade instala-se e enxerta-se no coração da subjetividade. Poderíamos ater-nos ao

âmbito empírico, expondo estranhezas diversas, tal como se dão e nos constituem. Poderíamos falar do outro que cada um de nós é, enquanto desconhecido de si próprio. Poderíamos pensar nas intermitências da consciência, em todas as formas de distração, devaneio, sonho ou esquecimento e sono profundo. Muito antes dessas considerações, deparamo-nos com uma outra forma de alteridade, profundamente entranhada na própria corrente subjetiva, quando ficamos cientes do contínuo fluxo da consciência, com o seu cortejo de conteúdos, sempre novos, sempre variáveis. Como o sujeito não subsiste sem objeto, descobre-se assim dividido, fendido à nascença, posto ante o dilema de nada ser ou ser consciência de algo; logo, mudando com o mudar do objeto. Mesmo quando reflete, o sujeito, que é ativo no exercício da reflexão, é passivo quanto à sua incidência. Aliás, há um lado involuntário e passivo da reflexão, que é quando ela se dá como em sombra, concomitantemente a qualquer forma mais ou menos temática da consciência: trata-se da consciência de si que, sub-repticiamente, acompanha qualquer outra modalidade de consciência (de algo). Neste caso, este si é um outro, relativamente ao outro que está aí, perante si; e, sendo outro, é ainda o mesmo, que se altera com o outro.

A passagem do tempo implica, portanto, mais do que uma relação, uma integração do outro no mesmo e é isso que é, propriamente, a identidade-*ipse*.

Urge, então, questionar essa identidade, perguntar como se deteta e reconhece a permanência do mesmo, quando tudo em nós se manifesta como impermanência. Digo que sou e continuo a ser eu, apesar e através de todas as mudanças. Recordo. Mas é uma forma de recordação que é, sobretudo, memória, no sentido ricoeuriano de “memória corporal”: «é um si mesmo de carne que recordamos» (Changeux & Ricoeur, 2001: 147). Além disso, todo o presente é uma forma de narrativa: narrativa do passado que se lembra; narrativa do futuro que se projeta, porque a imaginação não é mais do que a memória do futuro. Sem memória, o tempo não teria duração, não haveria passado nem futuro, não haveria presente, porque faltaria consistência e pregnância ao momento atual. Porventura, algo aconteceria antes ou depois de um instante - mas, que significado é que isso teria?

Poderíamos, até, imaginar o tempo como não existente. Passado e futuro não serão, então, mais do que categorias para classificar os fenómenos respeitantes àquilo que já não está, ou ainda não está presente, onde presença significa atualidade. Mas, como é que é possível falar daquilo que não está presente? De certa forma, realmente não falo senão

daquilo que está presente: falo do presente enquanto ainda (isto é, mantendo-se) presente; falo do passado que se apresenta, mostrando-se, no presente, na modalidade de retido ou recordado, reportando-se ao passado (isto é, como não atual – digamos que está no modo de já não estando); falo do futuro ainda no presente, na modalidade daquilo que espero (ou temo) que venha a acontecer.

Mas, a recordação, tal como a expectativa, ambas envolvendo alguma forma de atividade, não se confundem com o presente. O fluxo temporal é uma corrente de consciência. E nessa corrente confluem, como sínteses passivas, tanto o passado, enquanto retenção, como o futuro, enquanto protensão, em simultânea copresença. A este propósito, parece acertado trazer até aqui dois conceitos de Reinhart Koselleck, *espaço de experiência* e *horizonte de expectativa*, que, acertadamente, ainda que noutro contexto (o do estudo da consciência histórica), Joaquim Teixeira evoca, na sua obra *Ipseidade e Alteridade*. Citemos:

«Assim como a experiência (“do” passado) se inscreve no presente, também a expectativa (“do” futuro) é um futuro-feito-presente (*vergegenwärtige Zukunft*). É no *presente temporal vivo*, diferente do instante porque campo de presença, que a alteridade (do) passado (o *já não*) e a alteridade (do) futuro (o *ainda não*) como que se desvanecem: o passado inscreve-se no espaço de experiência e o futuro torna-se presente no horizonte de expectativa» (Teixeira, 2004: 299).

É contra o fundo desta corrente, como fluxo temporal, que se destaca a permanência e a identidade do *eu*, que se vai compondo e recompondo no entrelaçado sintético, mormente passivo, de todas as vivências.

Chamemos instante ao equivalente temporal do ponto geométrico, um limite tendente para zero, um quase nada destituído de vida - para o distinguir do momento, que é presente vivo, pregnância, pulsão e equilíbrio tensional. Se traduzirmos a identidade-*idem* como mesmidade, ocorre-nos pensá-la segundo a ideia matemática do máximo divisor comum, como captação daquilo que há de constante e repetido no que vai permanecendo ao longo das sucessivas mudanças de uma qualquer entidade. Mas, como eu nunca vivo no instante, não seria correta a imagem de uma reta composta por uma infinidade de pontos, como analogia para o fluxo temporal. Talvez aqui se adegue melhor o conceito de mantissa, como parte *decimal* de mim próprio, tendendo (ou não) para zero consoante a maior (ou menor) intensidade da vivência atual e da plenitude de cada momento. Aqui, porém, esbarramos com o que nos diz Ricoeur em *Soi-même comme un autre*: «a identidade no sentido de *ipse*

não implica qualquer afirmação acerca de um suposto núcleo imutável da personalidade» (SMCA: 13)¹⁸³.

Esta identidade-*ipse* envolve um dinamismo capaz de congrega diferenças, atraindo para si o diverso da sua historicidade, vivificando-o, tornando-o presença atual, preenhe de retenções e protensões. Pela identidade-*ipse*, cada um de nós, mais do que *ser* o mesmo, *afirma-se como sendo* o mesmo. É a comunidade de todos os momentos do passado e todos os projetos de futuro que se entrelaçam no momento presente, *sendo* inclusive, aqui e agora, aquilo que *já não e ainda não* sou. Trata-se de um síntese e uma unidade concretas. Ante a homogeneidade de todos os instantes, o agir senciante vem instaurar novas formas de heterogeneidade em cada momento, ao mesmo tempo que os vem condensar a todos num só, que é o presente.

3.1. Identidade e corpo próprio

O corpo, o corpo próprio, não sendo, de início, um tema explícito de *Soi-même comme un autre*, acaba por abundar em referências, à medida que se avança na obra, tornando-se nela uma força nuclear, aí marcando uma presença incontornável, mesmo quando somente subentendido.

Sabemos que o sujeito se assume como linguístico, prático e narrativo. No gesto, na escrita ou na fala, é o corpo que exprime e se expressa. As ações não poderão ser entendidas sem a intervenção do corpo como potência, como poder de fazer e como instrumento da vontade¹⁸⁴. Finalmente, o que é que eu sou senão aquilo que vou lembrando, mesmo quando sou aquilo que projeto? E onde o lugar dessa memória e dessa expectativa? – Seja ele qual for, há de sê-lo enquanto posicionamento inerente a este corpo como origem e como potência.

¹⁸³ *Ibidem*, «l'identité au sens d'*ipse* n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité».

¹⁸⁴ Ainda do ponto de vista ético, podemos entender a responsabilidade como um poder de resposta do próprio corpo. Por um lado, respondo por aquilo que digo, agindo em conformidade ou sofrendo as consequências de não o fazer. Por outro, o meu corpo espelha no presente o que eu fui, marcando na atualidade a história do meu comportamento passado. Neste sentido, poderíamos dizer que a doença não é, regra geral, uma inevitabilidade, antes resultando do modo como nos comportamos, ou seja, da maneira como usamos (ou como somos) o nosso corpo.

Comecemos, então, por uma breve indagação acerca das modalidades de experiência do corpo próprio: o corpo como sendo meu; o corpo vivo, diferente do corpo objet(iv)o; o meu corpo a par dos corpos de outros.

A questão da propriedade é fundamental. Pego num copo e digo que ele me pertence. De um corpo, o meu, também posso dizer que se trata do meu corpo. Notamos, porém, uma discrepância nos dois modos de pertença. Deste corpo que digo ter¹⁸⁵, deveria talvez reconhecer que ele não é originariamente meu, pois não me recordo de o ter criado; porém, naquilo que dele lembro, lembro-o, desde sempre, como meu, sinto-o como tal. E é assim que ele me acompanha para onde quer que vá. Quando saio para a rua com todos os objetos que decidi levar, mesmo que quisesse, não poderia desligar-me do corpo e abandoná-lo em casa. Sou *um* com ele. Se a pessoa é um *particular de base* (citando Strawson¹⁸⁶), tal noção não parece fazer sentido sem o seu aparecimento como corpo: a pessoa que sou exprime-se com este corpo que tenho.

Porventura, uma criança não possuirá, ainda, este sentido de propriedade, na relação com o seu próprio corpo; ou, então, não o possuirá da mesma maneira: agindo levada num puro desejo de satisfação, as fronteiras que haverão de distinguir o exterior do interior, o próprio do alheio (nomeadamente em relação às fontes de prazer e desprazer), do que se tem à mão e do que foge ao poder de controlo – tudo isso virá só com o tempo e o andar do crescimento. Seja como for, uma relação de si consigo, fundada na propriedade do corpo que se tem (ou se é), acaba por desembocar num sentido único, que não se estabelece relativamente aos outros corpos. Um copo que se parta não me dói, senão na alma, por hipótese. Compra-se outro. Mas, se eu perder uma perna, não há dinheiro que me permita recuperá-la. *Ter* uma perna não é *como* ter um copo ou uma casa¹⁸⁷.

Quando saio de casa, se levo comigo uma cadeira é porque há uma razão circunstancial para isso: quereirei, por exemplo, pô-la no lixo. Porém, o meu corpo não posso deixá-lo em casa, mesmo que queira; ele terá de acompanhar-me para onde quer que eu vá.

¹⁸⁵ Fica, para já, por decidir se sou eu que tenho um corpo ou se não deveria antes dizer que, sendo o corpo a constituir-me como unidade, sou eu que lhe pertenço, eu que sou este corpo.

¹⁸⁶ STRAWSON, P. F. (1993). *Individuals*, Routledge, New York.

¹⁸⁷ E, no entanto, este modo de *ter*, que é ter um corpo e se confunde com um certo modo de *ser*, não deixa de abarcar, até certo ponto, alguns objetos. Assim, a minha casa é, de alguma maneira, um prolongamento do meu corpo (e, nisso, ela incorpora uma vertente de subjetividade, que a distingue de todos os outros objetos, incluindo todas as outras casas). Assim também um sapato, do qual poderíamos dizer que não sabemos bem se é com ele que pisamos o chão ou com o pé.

A propriedade do meu corpo surgiu com o meu nascimento e com ele cresceu. Eu não tive que tomar posse deste corpo, não o adquiri por intermédio de nenhuma transação comercial, não posso vendê-lo ou alugá-lo (mesmo quando, usando a minha força de trabalho, me sirvo dele, como também da minha inteligência e, quiçá, das minhas capacidades sensíveis e afetivas - havendo troca, neste caso, não há, porém, transmissão de propriedade; havendo desgaste pelo uso, eu não me desfaço dele; e se, no limite, em situações extremas, eu o perco, perco-me com ele).

Outro aspeto fundamental do corpo, entendido como próprio, é o da orientação no espaço. O meu corpo constitui-se como um centro de irradiação espacial. Todos os outros corpos, todas as coisas, se encontram descentradas e se posicionam, relativamente a ele, como estando fora (à direita, à esquerda, à frente ou atrás, em cima ou em baixo; ao alcance da mão, a um passo, à distância de uma corrida ou demasiado longe).

Façamos a seguinte experiência de pensamento. Entro no meu quarto e não acendo a luz. Fecho portas e janelas. Ponho algodão nos ouvidos. Deito-me na esteira, permaneço em *shavasana*, descontraindo. Nada vejo e não ouço nada, que venha do exterior. Que significaria, agora, orientar-me? Não perdi a noção dos quatro pontos cardeais, que posso facilmente recordar e reproduzir na imaginação. Isso, porém, dar-se-ia sobre o fundo de um cenário, cujos possíveis pontos de referência (o sol raiando no céu ou a estrela polar no firmamento) estão completamente ausentes na minha situação atual, aqui deitado. Resta a percepção do meu próprio corpo. E onde o silêncio deixou de o ser, pois já ouço o bater do coração e o pulsar do sangue nas veias, e numa escuridão que se fez luminescente, eis que surge a percepção de um *novo* espaço, com novas coordenadas, pois continuo a distinguir perfeitamente os lados esquerdo e direito, não confundo um pé com o outro, sei (num modo de saber vivido) onde está a minha cabeça, na sua relação com os pés e os braços, por exemplo. No opúsculo de 1786, “Que significa orientar-se no pensamento”, Kant, ainda que a outro propósito (com o fito de propiciar um guia para a razão, de modo a libertá-la dos naturais excessos do seu poder especulativo, guiando-a para um uso adequado, no âmbito da experiência), fala de «um princípio de diferenciação *subjetiva*» (Kant, s/d: 6), onde, na ausência de quaisquer referências objetivas, nos resta ainda a possibilidade de nos orientarmos «pelo simples sentimento de uma diferença entre os meus dois lados, o direito e o esquerdo». Husserl, no § 55 das suas *Meditações Cartesianas*, falando da comunidade das mónadas, faz referência a uma Natureza constituída no âmbito da minha esfera

primordial, como «unidade idêntica dos meus múltiplos modos de apresentação, idêntica nas suas orientações variáveis em relação ao *meu* corpo, que é o “ponto zero”, o *aqui* (*hic*) absoluto» (Husserl, 1947: 104), ou seja, a referência originária para todas as orientações possíveis. Heidegger, no § 24 de *Ser e Tempo*, refere o espaço fenoménico (puro, originário) como abertura essencial, circunvizinhança, relação de proximidade e distanciamento, apelando para um conceito de espaço onde a consideração do corpo próprio e vivencial se mostra imprescindível. Assim, é somente porque o «*Dasein* é espacial, em modo de distanciamento e perspectiva direcional, que aquilo que está-à-mão no mundo circundante pode chegar a encontrar-se na sua espacialidade» (Heidegger, 1962: 145).

O corpo físico (*Körper*) ocupa um lugar definido (geometricamente determinável) no espaço. O mesmo não acontece com o corpo vivo ou somático (*Leib*), que sempre se posiciona a partir de um *aqui* absoluto: «a carne está aqui de modo absoluto, portanto, de forma heterogénea relativamente a qualquer sistema de coordenadas geométricas, o que equivale a dizer que ela não se encontra em lugar nenhum, em termos de espacialidade objetiva» (SMCA: 376)¹⁸⁸. Na verdade, é todo o sistema de coordenação objetiva que é posto em causa: «o lá em baixo, onde eu poderia estar se fosse até lá [...], possui o mesmo estatuto de heterogeneidade que o aqui, do qual é correlato» (SMCA: 376)¹⁸⁹. Não há um referencial geométrico absoluto, dado que a Terra também pode entender-se como corpo próprio: tomando o nosso corpo como referência, a Terra prolonga-o e, com ela, todo o universo é o nosso ambiente, a nossa casa. Em última instância, qualquer lugar é um *lugar qualquer*, exceto o *aqui* do meu próprio corpo, da minha carne. Tal como todo o instante é um *instante qualquer*, salvo o *agora* do momento que estou a viver.

Curiosa é também a perceção da realidade, consoante nela se trate do corpo vivo e próprio ou do corpo entendido como um objeto entre outros, no meio do mundo. O acesso ao mundo, que se supõe exterior, processando-se por via sensorial, exige uma mediação: algo tem que ser dado, para poder ser percebido. Todas as coisas que posso sentir, sinto-as com os sentidos, vendo-as ou ouvindo-as, tocando-as, cheirando ou saboreando. Mas, só em complementaridade é que o sensorial se torna verdadeiramente efetivo e isso também

¹⁸⁸ *Ibidem*, «la chair est ici absolument, donc hétérogène à tout système de coordonnées géométriques, c'est dire équivalentement qu'elle n'est nulle part en terme de spatialité absolue».

¹⁸⁹ *Ibidem*, «le là-bas où je pourrais être si je m'y transportais [...] a le même statut d'hétérogénéité que l'ici dont il est le corrélat».

influencia o modo como nos percebemos a nós próprios. Notemos, por exemplo, a diferença entre o tato e a visão. Posso tocar na minha nuca, mas não a posso ver, salvo com o auxílio de um espelho (o que já não é a mesma coisa, é como se estivesse a ver a nuca de outro; como quando vejo os meus olhos numa superfície espelhada, é como se observasse os olhos de outra pessoa). Posso ver diretamente a nuca de alguém, mas não vou, por isso, dizer que ela é minha. «Meu corpo visual é objeto nas partes distanciadas de minha cabeça, mas, à medida que se aproxima dos olhos, ele se separa dos objetos, arranja no meio deles um quase-espaço ao qual eles não têm acesso [...]» (Merleau-Ponty, 2006: 135).

A experiência do corpo próprio fundamenta e serve de ponto de partida para a experiência da relação com os outros, que não deixa de ser sempre alguma forma de contacto. Nesse sentido, estou sempre, não num lugar qualquer, mas num “aqui” referido ao meu corpo, que «não designa uma posição determinada pela relação a outras posições ou pela relação a coordenadas exteriores, mas designa a instalação das primeiras coordenadas, a ancoragem do corpo ativo em um objeto» (Merleau-Ponty, 2006: 146). Poderíamos mesmo dizer que «para mim não haveria espaço se eu não tivesse corpo» (Merleau-Ponty, 2006: 149). O esquema do corpo próprio, como referente primordial, é de tal modo determinante, que acaba por aglutinar uma gama imensa de possíveis variações: assim, não deixo de reconhecer como continuando a ser humano um corpo ao qual, por exemplo, amputaram um braço ou uma perna.

O meu corpo é sentido por mim de forma imediata, sinto-me nele e através dele. A relação que tenho com ele é uma relação especial. Poderei aprender a sentir o que é a pedra ou o musgo, o que é uma árvore, tocando nestes objetos, pegando neles, contornando-os; mas, para sentir o meu corpo, nem sequer preciso de estar atento. É claro que este sentimento (chamemos-lhe assim) do corpo próprio não coincide integralmente com o corpo, tal como nos chega pelos sentidos e muito menos com o corpo pensado ou representado. A propriocepção cinestésica não nos dá, por exemplo, o conhecimento do cérebro; em contrapartida, tenho perfeita consciência da posição do meu corpo e de cada uma das suas *partes*, mesmo num quarto às escuras, em absoluto silêncio e sem ter de me apalpar. Mesmo quando vejo (e tal aplica-se a qualquer dos outros sentidos), não posso confundir a visão, enquanto ato de ver (cuja consciência é imediata e concomitante e cujo *movimento* é propriocetivamente percebido), com o visto, enquanto conteúdo objetivo (resultante duma síntese de sínteses, ativa e passiva, sempre mediata).

Em cada gesto e em todos os atos, temos o corpo imediatamente presente, ainda que de modo implícito, não tematizado.

Há uma destriça que é necessário fazer-se, no que toca ao modo como também utilizo o meu corpo como instrumento. Qualquer objeto pode, virtualmente, servir de meio para que se atinja um determinado fim. Também, nesse sentido, o meu corpo, enquanto objeto, pode servir-me de utensílio. Uso uma corda para prender um animal. Estico o braço, para agarrar a maçã com a mão. No fundo, a corda não é mais do que o prolongamento das mãos, já que eu me sirvo delas para, usando a corda, prender o animal. Contudo, a corda não tem este poder que a mão possui de ser, ao mesmo tempo, senciante do seu próprio carácter instrumental. Embora, como no caso da visão, onde não são os olhos que veem, mas eu que vejo por seu intermédio, também aqui, não são propriamente as mãos que pegam na corda, mas sim eu com elas. E aqui chocamos novamente com uma presença, a do *si-mesmo*, que, sendo corpo, corpo próprio, parece ser mais, parece transcendê-lo.

3.2. Corpo próprio e *alter ego*

O corpo é também a postura significativa do sujeito. Nesse sentido, também se pode entender a linguagem como o corpo do pensamento, porque é a sua dimensão exteriormente perceptível. Também as palavras, enquanto significantes, não são coisas. E todos os corpos são potencialmente expressivos. Basta que estejam imbuídos de alguma carga simbólica. Uma pedra no caminho poderá servir de marco no limite de um terreno. Quando o corpo se torna vivo e, sobretudo, próprio, assume-se ainda mais como significativo. Não nos parece que se possa dizer dos animais que eles possuam, em sentido próprio, um corpo, na medida em que eles não podem dizer de si mesmos que o têm. Mas, os humanos podem e, nesse nível, o corpo é significação. E, quando o corpo é significação, a comunicação extravasa o si próprio.

Outrem começa por ser entendido como *alter ego*.

Para tentarmos compreender o que seja esta experiência da alteridade¹⁹⁰, temos que pôr em prática aquilo que Husserl, no parágrafo 44 das suas *Meditações Cartesianas* define como «*redução do meu ser à minha esfera transcendental própria ou a mim-mesmo transcendental e concreto, por meio duma abstração exercida sobre tudo o que a constituição transcendental me dá como estranho*» (Husserl, 1947: 77).

Ao praticar a *epoché* na primeira redução fenomenológica, abster-me de juízos sobre a existência do mundo em geral, ficando reduzido a mim mesmo, enquanto *ego cogito*. Mas porque, neste âmbito, se mantém o sentido de todos os fenómenos, transformados em experiência da consciência, intencionados por ela, para a compreensão de cada um, há que exercer sobre cada objeto uma nova redução, eidética, de modo a alcançar-lhe o noema, como intuição essencial, síntese ideal de todas as suas aparições.

Porém, como tudo é dado à consciência, que é a minha consciência, enfrentamos o problema de saber como libertar-nos deste *solus ipse*, superando a objeção do solipsismo. Se tudo se reduz à nossa experiência, como aceder à certeza da existência do outro, se tal é possível. Segundo Husserl, isso só se consegue por via duma *epoché* ainda mais radical, que é a redução à esfera do próprio.

Façamos a seguinte experiência de pensamento.

Subo a uma árvore. Sinto nas mãos e no corpo a rugosidade do tronco. Não sou o tronco que tateio. E, no entanto, querendo separar nesta experiência o que é meu do que não é, o que é que encontro? A sensação do rugoso é minha. A visão do tronco é minha também. Sou eu que ouço o som dos ramos, que se agitam. Subindo mais, sinto o movimento do meu corpo, acompanhando o balanço de uma pernada. O que é que resta para além do sensorial? A árvore, enquanto objeto intuído, foco de todas as suas aparições sensíveis, termo ideal de todas as minhas percepções, pertence-me como sentido, permanecendo em suspenso o facto da sua possível existência.

Mas, um amigo que me acompanha, sobe a outra árvore e, a meio da subida, cai. Aflijo-me. Desço rapidamente para o socorrer. Tem uma perna partida. Levo-o rapidamente ao hospital. Demora muito a ser atendido. A situação revolta-me. O que é que, neste relato,

¹⁹⁰ Para além do que lemos em Ricoeur, apoiamo-nos fundamentalmente, para este tema, na V Meditação da obra de Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes*, publicada pela Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1947.

há de novo? O que é que posso e não posso reduzir nesta segunda experiência? Vejo um amigo, ou melhor, vejo a forma e os gestos de um corpo, que digo serem os do meu amigo; mas, é em mim que se dá essa visão. É em mim que se encontra a certeza em que assenta essa afirmação. Imagino as dores que ele sente, mas é em mim que se dá essa imaginação e também a compaixão que sinto por ele. A revolta, pelo facto de ele não ser devidamente atendido, sinto-a a revolver-me o corpo por dentro.

Será que tudo é passível de redução a mim próprio? Quando outrem irrompe no meu campo de experiência, o que surge não é uma novidade qualquer. O que se mostra no meu horizonte perceptivo não é uma percepção, ou melhor, também é: percebo um corpo, como um entre outros – só que há algo nessa experiência que destoa, que não encaixa, que se dá recusando-se, que não é, portanto, redutível à modalidade do mesmo.

E, no entanto, o outro é posto como tal, reconheço-o como outro e isso pode funcionar para guia da reflexão. No âmbito da minha própria experiência, em mim próprio enquanto esfera transcendental, mónada concreta e viva, constituinte e constituída por todas estas vivências, faço a experiência do sentido do outro, posto como análogo de mim próprio, correlato do meu *ego*, *alter ego*, por via dos indícios que me dá, concordantes uns, discordantes outros.

Mesmo quando se comporta de maneira estranha, o outro dá-me sinais, que eu tomo como símbolos da sua presença. Apercebo-me do outro na medida em que o vejo comportar-se como eu o faria se estivesse no seu lugar. A semântica gestual do outro simboliza a sua presença efetiva. O que eu vejo é um corpo; por via da interpretação que faço do seu comportamento, intuo nele, de imediato, a presença de alguém *como* eu. É uma vivência carnal, no sentido de ser experienciada no âmbito do corpo próprio. Trata-se duma experiência simultaneamente sensível e intelectual: «a representação da alteridade carnal de outrem, na minha esfera própria de experiência, aparece como apresentação, “fora” de mim, do vivido por ele» (Ricoeur, 2004: 250)¹⁹¹. A partir *daqui*, deste ponto de vista, vejo no outro um reflexo de mim mesmo, um análogo. E, no entanto, o ponto de vista dele não é o meu. O meu corpo, estando aqui, é visto como estando ali, por aquele que, no âmbito da minha experiência, intuo como lá estando.

¹⁹¹ *Ibidem*, «la représentation de la chair d'autrui dans ma sphère propre d'expérience se fait appréhension, "hors" de moi, du vécu d'autrui».

Não deixemos, porém, de evidenciar um pressuposto que, sub-repticiamente, se acha desde logo na abordagem que temos vindo a desenvolver. É que o sentido mesmo da redução à esfera do próprio pressupõe que o outro já lá está. Como diz Ricoeur, «o meu corpo, a minha carne, não serve de primeiro *analogon* de uma transferência analógica se não for, ele próprio, já à partida, considerado como um corpo entre os outros corpos» (SMCA: 384)¹⁹². De certa forma, este pressuposto aponta para a ideia de uma comunidade de sentido, como se o ponto de partida não fosse *a minha carne*, mas antes aquilo que, num vislumbre novo que aqui descobrimos, Merleau-Ponty designou como *carne do mundo*, como se a sensibilidade não estivesse propriamente sedeadada em mim, mas entre mim e as coisas. Citando aquele autor, «é que a espessura da carne, entre aquele que vê e a coisa, é constitutiva da sua visibilidade, nela, como da sua corporeidade, nele; não se trata de um obstáculo entre ele e ela, é antes o seu meio de comunicação» (Merleau-Ponty, 2011: 176).

De resto, a ideia de que o outro já lá se encontra de qualquer maneira é uma exigência *a priori*: daí também «o carácter paradoxal do modo como outrem *se dá*: as intencionalidades que visam outrem, enquanto estrangeiro, quer dizer, um outro diferente de mim, *excedem* a esfera do próprio, na qual, no entanto, assentam as suas raízes» (SMCA: 384)¹⁹³. Lembramo-nos de Descartes e da sua ideia de Infinito¹⁹⁴, cuja realidade objetiva não *cabe* na minha realidade subjetiva. Dum ponto de vista fenomenológico, o outro como outrem dá-me mais do que aquilo que me mostra. Esta doação não se transforma em representação, mas é antes uma doação autêntica (embora não originária, pois não me permite experienciar as suas vivências, como vivencio as minhas). Não se tratando de intuição nem de inferência, o que permite aqui a comunicação só pode ser afeto (corpo, carne). Sempre os corpos se cruzaram, se fundiram, se entrelaçaram – e isso implica um saber que transcende qualquer teoria.

Mas, é sobretudo na experiência do negativo que o outro se revela enquanto outro. Quando o curso dos acontecimentos vai contra a minha vontade, quando o outro se recusa a obedecer-me, como quando chego ao hospital e não sou logo atendido e me revolto; mas,

¹⁹² *Ibidem*, «mon propre corps, ma chair, ne peut servir de premier *analogon* à un transfert analogique s'il n'est pas déjà tenu pour un corps parmi les corps».

¹⁹³ *Ibidem*, «caractère paradoxal du mode de *donation* d'autrui: les intentionnalités qui visent autrui en tant qu'étranger, c'est-à-dire autre que moi, *excèdent* la sphère du propre dans laquelle pourtant elles s'enracinent».

¹⁹⁴ Para esta conceção de Infinito foi-nos, também, muito útil a leitura da obra de Levinas, *Totalidade e Infinito*.

também quando dou comigo a imaginar o meu rosto que nunca vi (nunca verei), quando me apercebo (no âmbito perceptivo do meu próprio campo experiencial) do resto que sempre fica da intuição de outrem no corpo (que vejo) do outro. É na recusa, quando o outro não é o que eu sei e ainda menos o que eu quero - é no sentido dessa estranheza que a alteridade se mostra em toda a sua veemência. Nesta multiplicidade de experiências carregadas de passividade é que eu descubro a força da minha fraqueza, porque me sinto a existir verdadeiramente, mas numa experiência que envolve o outro e outrem, que, sempre presente, sempre me transcende. É aí que a passividade, como diz Ricoeur, «se torna, verdadeiramente, atestação de alteridade» (SMCA: 368)¹⁹⁵, quando o outro me obriga (e eu aceito ser obrigado) a fazer o que não desejo. Nisto de eu poder fazer o que não desejo, ao interiorizar e assumir em mim a vontade de outrem, surpreende-se também o sentido da alienação, quando ela acontece; é que, precisamente, por viver alienado, é como se eu vivesse *em* o outro.

E, no entanto, o reconhecimento do outro como outro, o outro em *si-mesmo*, é sempre um ato de fé, uma crença, já que o outro não se reduz a nenhuma representação que dele tenhamos, por mais fundamentada que seja, sobretudo quando se trata de *alguém*. *Outrem* não é redutível a um sentido. O poder da imaginação reforça a “aperceção analógica”, dando-lhe um sentido concreto, «sem que, no entanto, a vida do outro se torne jamais equivalente, para mim, à única vida da qual possuo uma experiência originária, a minha» (Ricoeur, 2004: 253). Acede-se ao sentido da presença do outro por indiciação, por analogia, pela imaginação; mas, a verdadeira *face* não se mostra como noema de nenhuma noese, é inadequação, «excedente do ser sobre o pensamento» (Levinas, 1988: 15), é epifania. Fica o apontamento, ainda que não sigamos pelo caminho apontado por Levinas, onde a ética se faz metafísica.

O outro não é redutível ao mesmo. Esta recusa, que se manifesta inclusive no sentimento de uma plenitude inalcançável pelo próprio, evidencia uma impossibilidade, que é a de conter o infinito em forma de totalidade. No entanto, o *si-mesmo*, vivendo nesta ânsia de ir sempre mais além, constantemente se transcende enquanto mesmidade, vivendo constantemente alguma forma de incorporação do outro.

¹⁹⁵ *Ibidem*, «la passivité devient l’attestation même de l’altérité».

Como diz Merleau-Ponty, em sua *Fenomenologia da Percepção*, «eu não estou diante do meu corpo, estou em meu corpo, ou antes sou meu corpo» (Merleau-Ponty, 2006: 207-208). Então, se toda a relação com o mundo passa pelo crivo do corpo próprio, enquanto sensibilidade inalienável, e sendo, desse ponto de vista, o corpo do outro apenas um corpo entre os corpos, como é que é possível, em conformidade com a tese de Strawson, atribuir um significado comum aos predicados psíquicos? Não sinto a dor do outro, por mais que a imagine. A tese só faz sentido com base no pressuposto de que o corpo, que vejo como um corpo entre os corpos, é corpo próprio para outrem, considerado em si mesmo.

Isto parece querer dizer que o corpo tem uma dupla natureza, pertence a dois reinos, o das coisas e o das pessoas. E a âncora desta pertença é o corpo somático.

No estudo da identidade pessoal como narrativa, o *si* revelou-se-nos como um ser de dupla face: agente e sofredor. Esta segunda dimensão, sobretudo, a do *pathos* para além da *praxis*, vem revelar uma forma de autoidentificação que «para além da simples pertença do corpo a si próprio, designa toda a esfera da passividade *íntima*, e portanto da alteridade [...]» (SMCA: 371)¹⁹⁶.

Não podemos falar de passividade íntima sem lembrar a problemática biraniana do esforço, ou da «existência-resistência», evocada por Ricoeur, onde o contacto assume um papel fundamental, como «forma primordial do sentir» (SMCA: 376)¹⁹⁷. Digamos que, do tato ao contacto, atravessando o esforço, enquanto medida da resistência, há aqui um encontro da intimidade com o mundo, num arco abrangente que vai do *si* até ao outro. Tanto sinto o ar que me passa pelas narinas, quando respiro, como, de modo diferente, sinto, num abraço, o abraço de quem estimo; não custa nada este esforço de empurrar o carrinho do filho que amo, mas, por mais que me esforce, não consigo deslocar esta parede que resiste quando a empurro.

Para a efetividade deste encontro, o corpo próprio (vivo, somático) é, realmente, primordial. É o órgão do querer, que, no entanto, como bem refere Ricoeur, é já segundo em relação ao poder. O querer emerge de um poder que já está sempre dado à partida,

¹⁹⁶ *Ibidem*, au-delà de la simple mienneté du corps propre, désigne toute la sphère de passivité *intime*, et donc de l'altérité [...].

¹⁹⁷ *Ibidem*, «le contact en tant que forme primordiale du sentir».

relativamente a qualquer iniciativa. Neste sentido, a primordialidade transforma-se aqui em proximidade ainda mais radical, onde «a carne precede ontologicamente qualquer distinção entre voluntário e involuntário» (SMCA: 375)¹⁹⁸. O conceito de ipseidade não pode deixar de englobar esta forma de alteridade, suportada na carne, como sendo a primeira e a mais própria, como «lugar de todas as sínteses passivas, sobre as quais se irão edificar as sínteses ativas [...]» (SMCA: 375)¹⁹⁹. Aqui apropriada é também a noção de *facticidade*, no sentido heideggeriano, referido por Ricoeur, «a partir da qual o *Dasein* se torna um fardo para si mesmo» (SMCA: 378)²⁰⁰. Isto toca a finitude humana e é o fundo de um sentimento que a todos constitui. Há dados que sempre estão já lançados à partida; e se, quando, pela primeira vez, me dou conta de mim, imediatamente me (pres)sinto como um fardo, então, é como um outro que, imediatamente, me percebo.

Posso dizer que sou dono do meu corpo? Depende do ponto de vista. Como noema ou fenómeno, com certeza que sim (embora saiba, por outras vias, que este corpo fenomenal não coincide integralmente com aquilo que refiro como sendo o meu corpo - não capto sensivelmente o meu estômago da mesma forma e no mesmo grau em que percebo o que ouço ou um gesto da minha mão; e quanto ao meu cérebro, ele pura e simplesmente não é alcançável pelo meu poder de percepção); do ponto de vista jurídico, certamente; mas não, como objeto físico (basta, por exemplo, pensarmos na condição de indigência em que ele fica, quando colocado na mesa de operações).

Ora, justamente, eu sinto a minha mão mas não sinto o meu cérebro. Não vejo, nem de maneira nenhum sinto, as sinapses, como vejo o meu joelho e o apalpo e sinto que me dói. Credo no que me dizem, podia ser levado a pensar que posso ver essas junções neuronais e as sinto de outro modo, mas, na verdade, não as sinto de modo nenhum, nem me apercebo da sua ocorrência.

«Com efeito, o *cérebro* difere de muitas outras partes do corpo e do corpo inteiro, enquanto experiência integral, na medida em que se acha destituído de todo e qualquer estatuto fenomenológico e, por conseguinte, de qualquer traço indicativo de que me pertence. Tenho uma relação vivencial com os meus membros, enquanto órgãos de movimento (a mão) ou de percepção (o olho), de emoção (o coração) ou de expressão (a

¹⁹⁸ *Ibidem*, «la chair précède ontologiquement toute distinction entre le volontaire et l'involontaire».

¹⁹⁹ *Ibidem*, «[La chair][...] le lieu de toutes les synthèses passives sur lesquelles s'édifient les synthèses actives [...]».

²⁰⁰ *Ibidem*, «la facticité, à partir de laquelle le *Dasein* devie3nt à charge pour lui-même».

voz). Não tenho nenhuma relação vivencial com o meu cérebro. A bem dizer, a expressão “o meu cérebro” nada significa, pelo menos diretamente: em rigor, há *um* *cerébro* no meu crânio, mas eu não o sinto» (SMCA, 159)²⁰¹.

Então, o que eu tenho é o meu corpo. Na saúde, é ele o ator fundamental de todos os meus gestos, o primeiro instrumento das minhas ações. Na doença, não posso deixar de o sofrer e suportar, já que mesmo a eventual ação de um médico não vai incidir sobre o corpo próprio, mas sobre um corpo objeto, alvo da sua intervenção.

Por outro lado, «o critério corporal não é naturalmente estranho à problemática da ipseidade, na medida em que o facto de o meu corpo me pertencer constitui o melhor testemunho da irredutibilidade da ipseidade à mesmidade» (SMCA: 154-155)²⁰⁴. Como sabemos, o tempo é fator de mudança e o corpo não fica isento de a sofrer. Do nascimento até à morte, a percepção que dele temos não para de mudar. E não é só do ponto de vista fenomenal que essa mudança é percebida, uma vez que a ciência nos informa da substituição de quase, senão todas as células do corpo humano, ao longo da vida.

Então, se o corpo não permanece, senão como estrutura ou organização, por certo que «não é a sua mesmidade que constitui a sua ipseidade, mas [sim] o facto de pertencer a alguém, capaz de se designar a si próprio como sendo quem tem o seu corpo» (SMCA: 155)²⁰⁵.

²⁰¹ *Ibidem*, «Le cerveau, en effet, diffère de maintes parties du corps, et du corps tout entier en tant qu'expérience intégrale, en ce qu'il est dénué de tout statut phénoménologique et donc du trait d'appartenance mienne. J'ai un rapport vécu à mes membres, en tant qu'organes de mouvement (la main) ou de perception (l'œil), d'émotion (le cœur) ou d'expression (la voix). Je n'ai aucun rapport vécu à mon cerveau. À vrai dire, l'expression "mon cerveau" ne signifie rien, du moins directement : absolument parlant, il y a *un* *cerveau* dans mon crâne, mais je ne le sens pas».

²⁰⁴ *Ibidem*, «le critère corporel n'est pas par nature étranger à la problématique de l'ipséité, dans la mesure où l'appartenance de mon corps à moi-même constitue le témoignage le plus massif en faveur de l'irréductibilité de l'ipséité à la mêmeté».

²⁰⁵ *Ibidem*, «ce n'est pas sa mêmeté qui constitue son ipséité, mais son appartenance à quelqu'un capable de se désigner lui-même comme celui qui a son corps».

4. COMO SE CONCLUÍSSEMOS

A noção de pessoa, sujeito-pessoa, era o alvo inicial da nossa investigação. Pelo caminho, acabámos por nos deter mais demoradamente na análise de questões relacionadas com a identidade, a alteridade e o corpo próprio. A exploração destes conceitos, sobretudo o último, tomada como charneira e condição *sine qua non* para um encontro com o *si-mesmo*, mostrou ser tarefa incontornável. Assim, acabámos por deixar, de certo modo, entre parêntesis, o cumprimento do nosso desiderato inicial, dada a complexidade e o alongamento a que nos sentimos obrigados no tratamento daquelas questões preliminares. Ficámo-nos, por isso, pela análise do que *somos*, mais do que pela de sabermos em que é que nos *tornamos* quando pessoas.

Não concluímos. Propomo-nos como futura investigação, prolongamento desta que ficou em aberto, uma que volte ao enfoque no *corpo*, mas agora entendido *como ética e significação*.

Sou o mesmo porque não mudei (*idem*) ou sou a mesma pessoa porque, apesar de ter mudado, continuo a ser eu próprio (eu *ipse*)? Na tarefa de me construir a mim próprio, vimos como são fundamentais todas as experiências de passividade, onde impera como central a noção de corpo próprio. Entre o *Cogito* e o anti-*Cogito*, talvez tenhamos que nos vergar ante a evidência de um pensamento encarnado, que é necessariamente o nosso. Se, como diz Kant, haveria cegueira na intuição e vacuidade no conceito, se não se juntassem para funcionar em conjunto, já que «o entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar» (Kant, 1985: 89), então, sem adentrarmos na polémica de saber se há ou não intuição intelectual, diremos que não conseguimos conceber conceitos que não sejam, de algum modo sensíveis, tal como não conseguimos imaginar qualquer percepção que, também ela não esteja, de alguma maneira, perpassada de inteligência. Patenteou-se, ao longo do trabalho, que o terreno deste encontro é o corpo, corpo vivo, corpo próprio, carne.

Ricoeur foi nosso companheiro, ao longo de muitos dias. Pelo que, com ele, descobrimos, temos a certeza que continuará ainda, por muito tempo, como nosso Mestre.

Referências Bibliográficas

○ Do autor estudado

● Obra principal

RICOEUR, Paul (1990), *Soi-même comme un autre*. Col. "L'Ordre Philosophique", Éditions du Seuil, Paris.

● Outras obras

RICOEUR, Paul (1963), *Le Volontaire et l'Involontaire*. Aubier, Éditions Montaigne, Poitiers (Vienne).

RICOEUR, Paul (1983), *A Metáfora Viva*. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães, introdução de Miguel Baptista Pereira, Rés - Editora, Porto. (Título original: *La Métaphore Vive*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.)

RICOEUR, Paul (1989 ?), *Do Texto à Acção*. Col. Diagonal, tradução de M^a José Sarabando e Alcino Cartaxo, Rés - Editora, Porto (original: *DU TEXTE À L'ACTION* Essais d'Herméneutique, II, publicado por Éditions du Seuil).

RICOEUR, Paul (2004), *À l'école de la phénoménologie*. Édition de poche (1^a ed.: 1986), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

○ De outros autores

AUSTIN, J. L. (1967), *How to do Things with Words*. 2^a edição de J. O. Urmson como Galaxy Book (1^a ed.: 1965), Oxford University Press, New York.

CHANGEUX, Jean Pierre & RICOEUR, Paul (2001), *O que nos faz PENSAR*. Tradução de Isabel Saint-Aubyn, Edições 70, Lisboa. (Título original: *Ce qui nous fait penser, La Nature et la Règle*, Éditions Odile Jacob, 1998.)

DESCARTES (1976), *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Tradução do Prof. Gustavo de Fraga, Livraria Almedina, Coimbra (tradução feita com base no texto

latino, cf. edição crítica de Charles Adam e Paul Tannery: *Oeuvres de Descartes*, MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA, vol VII, 2ª ed.).

ESPINOSA, Bento de (1992), *Ética*. Introdução e notas de Joaquim de Carvalho, tradução de Joaquim de Carvalho (I), Joaquim Ferreira Gomes (II) e António Simões (III), Relógio d'Água Editores, Lisboa (a publicação inicial surgiu em 1677, em Latim nos *B. d. S. Opera Posthuma* e em versão holandesa nos *De Nagelate Schriften van B. d S.*).

HEIDEGGER, Martin (1962), *Being and Time*. Tradução de John Macquarrie e Edward Robinson; Harper & Row, Publishers, Incorporated; New York (tradução para a língua inglesa feita com base na 7ª edição alemã de *Sein und Zeit*, publicada por Neomarius Verlag, em Tübingen).

HUSSERL, Edmond (1947), *Méditations Cartésiennes*. Tradução do alemão por Gabrielle Peiffer e Emmanuel Levinas, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

KANT, Immanuel (1985), *Crítica da Razão Pura*. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa (a versão portuguesa desta obra de Immanuel Kant, publicada pela 1ª vez em 1781, teve uma tradução do original alemão KRITIK DER REINEN VERNUNFT baseada na edição crítica de Raymund Schmidt, confrontada com a edição da Academia de Berlim e com a edição de Ernst Cassirer).

KANT, Emmanuel (s/d), “Que significa orientar-se no pensamento?”. Opúsculo traduzido por Artur Morão (com base no texto alemão de referência publicado pela Academia: Band VIII: Abhandlungen nach 1781, 1912, 2. Aufl. 1923, Nachdruck 1969, Paul Menzer, Heinrich Maier, Max Frischeisen-Köhler); PDF consultado em 15.09.2013 em www.lusosofia.net.

LACAN, Jacques (1966), « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique (communication faite au XVI Congrès International de Psychanalyse, à Zürich, le 17 Juillet 1949). In “Écrits”, Éditions du Seuil, Paris, pp. 93-100. PDF

consultado em 13.10.2013 em <http://pt.scribd.com/doc/32534343/Jacques-Lacan-Ecrits>.

LEVINAS, Emmanuel (1988), *Totalidade e Infinito*. Col. Biblioteca de Filosofia Contemporânea, tradução de José Pinto Ribeiro revista por Artur Morão, Edições 70, Lisboa (Título original: *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff Publishers V. V., 1980).

MERLEAU-PONTY, Maurice (2006), *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 3ª edição, Martins Fontes, São Paulo (Título original: *Phénoménologie de la Perception*, Éditions Gallimard, 1945).

MERLEAU-PONTY, Maurice (2011), *Le visible et l'invisible*. Col. TEL, texte établi par Claude Lefort, Éditions Gallimard, Paris (ouvrage initialement paru dans la «Bibliothèque des Idées» en 1964).

NIETZSCHE, Friedrich (1991), *Le Livre du Philosophe*. Tradução, introdução e notas de Angèle Kremer-Marietti, GF Flammarion, Paris (trata-se de uma reedição da tradução, publicada em 1969 pela Aubier-Flammarion, dos *Theoretische Studien*, escritos por Nietzsche entre 1872 e 1875 e que deveriam integrar a projetada obra *Das Philosophenbuch*).

RYLE, Gilbert (1949), *The Concept of the Mind*. Introdução de Daniel C. Dennet, The University Chicago Press, Chicago.

SARTRE, Jean-Paul (2003), *La Transcendance de l'Ego – Esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, col. “Bibliothèque des Textes Philosophiques”, 2ª édition, Librairie Philosophique J. Vrin.

SEARLE, John R. (1969), *Speech-Acts – An essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press, New York.

STRAWSON, P. F. (1993), *Individuals*, Routledge, New York (publicado pela primeira vez em 1959).

TEIXEIRA, Joaquim Sousa, *Ipseidade e Alteridade: uma leitura da obra de Paul Ricoeur*. Vol. I, col. "Estudos Gerais - Série Universitária", Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1987), *Tratado Lógico-Filosófico * Investigações Filosóficas*. Tradução e prefácio de M. S. Lourenço, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa (Tradução dos originais alemães: TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS, L. Wittgenstein, Routledge and Kegan Paul, Ltd, 1961; PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS, L. Wittgenstein, Basil Blackwell and Mott, Ltd, 1985).